EDMUND HUSSERL

CRIZA UMANITĂŢII EUROPENE ŞI FILOSOFIA

Traducere, note şi comentarii
de ***Alexandru BOBOC***

PAIDEIA

Redactor: Eugenia Petre

Şos. Ştefan cel Mare nr. 2, sector 1
71216 Bucureşti ROMANIA
tel. (00401) 2104593 fax (00401) 2106987
Str. Gen. Berthelot nr. 41, sector 1
tel.: (00401) 311.35.31

Traduceri după:

Husserliana. Edmund Husserl Gesammelte Werke.
Auf Grund des Nachlasses veröffentlicht in Gemeinschaft
mit dem Husserl-Archiv an der Universität Köln
vom Husserl-Archiv (Louvain) unter
Leitung von H.L. Van Breda, Den Haag, M. Nijhoff 1950
ff: *Band VI*, hrsg. von W. Biemel, 2. Aufl., 1962,
p. 314-348; *Band IX*, hrsg. von W. Biemel,
2. Aufl., 1978, p. 237-257; *Band V*,
hrsg. von Marly Biemel, 1952, p. 138-162.

ISBN 973-9131-85-9

NOTĂ ASUPRA EDIŢIEI

Motto: Und doch: Ideen sind stärker als alle empirische Mächte
(E.Husserl, 1935)

Edmund Husserl (n. 8.4. 1859 – m. 27.4. 1938), întemeietorul orientării fenomenologice, este cunoscut prin lucrări de referinţă pentru creaţia teoretico-filosofică şi pentru reconstrucţia modernă în logică, metodologie şi ştiinţele umane în genere.

Din vasta sa operă filosofică, editată după 1952 şi sub forma: *Husserliana. E. Husserl, Gesammelte Werke* (ajunsă, în 1995, la vol. 30, în pregătire aflându-se încă noi volume din moştenirea de 50 000 de pagini manuscrise), menţionăm: *Philosophie der Arithmetik* (Filosofia aritmeticii, 1891); *Logische Untersuchungen* (Cercetări logice, 1901); *Philosophie als strenge Wissenschaft* (Filosofia ca ştiinţă riguroasă, 1911); *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (Ideile unei fenomenologii pure şi ale unei filosofii fenomenologice, partea I,

1913; lucrarea a fost îngrijită apoi în vol. 4, 5 în „Husserliana"); *Formale und transzendentale Logik* (Logică formală şi transcendentală, 1929); *Cartesianische Meditationen* (Meditaţii cartesiene, 1931); *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie* (Criza ştiinţelor europene şi fenomenologia transcendentală, 1936).

Fără intenţia de a oferi aici o caracterizare a operei lui Husserl, menţionăm doar următoarele: a) Husserl a elaborat, în primul rând, o metodă de lucru operaţională în procesele asimilării teoretice a problematicii logicii, metodologiei şi filosofiei ştiinţei, filosofiei valorilor ş.a.; b) axată pe conceperea conştiinţei sub semnul intenţionalităţii (orientare spre ceva, către «obiect») «metoda fenomenologică» oferă condiţia unei pledoarii pentru filosofie ca valoare teoretică autonomă, opunându-se reducţionismului de tip pozitivist (asimilarea demersului teoretico-filosofic în cel ştiinţific) sau iraţionalist şi antiraţionalist (supralicitarea unor factori extraraţionali în proiecţia cunoaşterii, totodată subestimarea valorii teoriei şi a construcţiei teoretice).

De fapt, orice analiză de fond trebuie să distingă între Husserl – întemeietorul fenomenologiei (prin opera sa logică şi teoretico-filosofică) – şi «fenomenul Husserl», adică protecţia operei sale ca program filosofic şi stil de gândire («fenomenologic»), cu acţiune de durată în istoria ştiinţei şi a cugetării.

În centrul elaborărilor (la Husserl şi la urmaşi) se află metoda «reducţiei fenomenologice» în raporturile ei cu dialectica, hermeneutica şi analiza logică,

într-o delimitare care a semnalat elementele de complementaritate dintre modelele metodologice amintite, precum şi locul şi rolul fenomenologiei în regândirea problematicii filosofiei şi al raporturilor dintre filosofie şi ştiinţe.

Husserl propunea ideea: «filosofia ca ştiinţă riguroasă», adică delimitarea prin «reducţie» a ceea ce este «Wissen» (cunoaşterea ca valoare) în orice ştiinţă (în orice formă a ştiinţificităţii) nu printr-o «metodă raţională» de deducere a principiilor, ci prin descoperirea acestora prin «geniul» cercetătorului în însăşi structura şi organizarea ştiinţei.

În alţi termeni, Husserl a conceput o metodă de lucru operaţională în multiple planuri ale analizei şi explicării creaţiei (ştiinţifice, artistice, filosofice ş.a.), întrucât a pus în atenţie căile pe care se poate ajunge nu la ceea ce sunt acestea, ci la valoarea lor de cunoaştere (valoarea teoretică).

În concordanţă cu acest gând metodologic, «raţionalitatea» însăşi este sesizată «dincoace» de aşa-numitele «principii raţionale», în aria a ceea ce este formă a universalităţii (valoarea şi sensul în fiecare domeniu al creaţiei umane). «Modernitatea» însăşi scapă de închistarea în «raţionalism» şi tolerează pluralitatea perspectivelor în aşezarea valorică a ceea ce este «raţional» (cu sens) în orice stadiu nou al reconstrucţiei unui domeniu, adică «modernizarea».

Volumul de faţă propune cititorului una dintre scrierile de bază ale întemeietorului fenomenologiei, anume *Criza umanităţii europene şi filosofia*, elaborată în contextul orientării lui Husserl spre

problematica social-umană, preocupat îndeosebi de tema semnificației umane a științei și a cunoașterii, precum și de înțelegerea „crizei științelor europene" și a „umanității europene" însăși. Tocmai în acest sens pledează filosoful, atunci când, în finalul lucrării, scrie: „Criza existenței umane europene are numai două căi de ieșire: sau declinul Europei în înstrăinare față de propriul său sens rațional de viață, căderea în dușmănie față de spirit și în barbarie, sau renașterea Europei din spiritul filosofiei printr-un eroism al rațiunii, care va depăși definitiv raționalismul. Pericolul cel mare care amenință Europa îl constituie oboseala. Să luptăm împotriva acestui pericol al pericolelor ca «buni europeni», animați de curajul pe care nici chiar o luptă fără de sfârșit nu-l sperie".

În scopul unei aprofundări a problematicii și a conceptelor specifice fenomenologiei, redăm în continuare două texte cu caracter de sinteză: *Fenomenologie*, prima variantă a studiului pregătitor pentru articolul publicat ca termen în vestita *Encyclopaedia Britannica* (vol. XVII, 1927); *Postfață* (1930) la: *Idei pentru fenomenologie pură și o filosofie fenomenologică*, scriere care a făcut epocă în gândirea secolului nostru.

Întrucât ambele scrieri constituie o excelentă introducere în fenomenologie, am considerat de prisos orice prefață (sau postfață). Căci autoprezentarea face superfluă orice prezentare. În afara notelor (și comentariilor) ce însoțesc fiecare text, recomandăm următoarele: E. Husserl, *Scrieri filosofice alese* (Ed. Academiei Române, 1993): Prefață; E. Husserl,

Filosofia ca ştiinţă riguroasă (Ed. Paideia, 1994): Postfaţă.

Acestea însă cu limitele impuse de o cunoscută regulă hermeneutică: „Es genügt zu sagen, dass man anders versteht, wenn man überhaupt versteht" (H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, ed. a II-a, 1965, p. 280): „Este de-ajuns să spunem că, dacă în genere se înţelege, se înţelege altfel". Cu alte cuvinte, ceea ce cuprindem într-o înţelegere (personală) nu este o interpretare dintru început, ci doar un alt fel de a înţelege! „Anexele" vin, de asemenea, ca un „anders versteht", aducând un spor de claritate şi aprofundare, un „Besser-Verstehen", adică o mai bună înţelegere a textelor husserliene şi a fenomenologiei în genere.

CRIZA UMANITĂŢII EUROPENE ŞI FILOSOFIA

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

Criza umanității europene și filosofia (Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie, publicată pentru prima oară în 1953, în *HUSSERLIANA*, VI, hrsg. von W. Biemel), *Ergänzende Texte A. Abhandlungen*, volum ce conține celebra *Krisis*, constituie textul unei conferințe (cu titlul menționat), ținută la 7 și 10 mai 1935 la Viena, ca invitat al „Uniunii Culturale" („Kulturbund") din metropola austriacă. În principal, textul acestei conferințe cuprinde ideile de bază ale problematicii lucrării *Criza științelor europene și fenomenologia transcendentală*, pe care Husserl a gândit-o și a elaborat-o între 1935-1936 și din care, în revista „Philosophia" (editată de neokantianul A. Liebert la Belgrad) a publicat (în 1936) partea I și a II-a, partea a III-a (și cea mai importantă) rămânând în manuscris (până la publicarea ei de către W. Biemel, în 1953).

Linia de argumentare în *Criza umanității europene și filosofia* este redată de Husserl însuși, în scrisoarea, din 10.7.1935, către Ingarden: «Filosofie

şi criza omenirii europene». Prima parte: ideea filosofică a umanităţii europene (sau «a culturii europene») clarificată din punct de vedere al originii sale istorice pornind de la filosofie. Partea a doua: fundamentul crizei începând de la sfârşitul secolului XIX, anume fundamentul refuzului filosofiei, respectiv al ramurilor ei deschise către ştiinţele particulare moderne – mai exact temeiul refuzului menirii ei (a funcţiei ei teleologice) de a conferi îndreptarul normativ pentru tipul uman superior, care ca idee trebuia să se realizeze istoriceşte în Europa (E. Husserl, *Briefe an Roman Ingarden*, hrsg. von R. Ingarden, Phaenomenologica 25, M. Nijhoff, Den Haag, 1968, p. 94).

În *Textkritische Anmerkungen zu den Ergänzenden Texten* se arată: „Textul acestui studiu a fost expus de Husserl la Viena de două ori, la 7 şi la 10 mai 1935, la invitaţia „Uniunii Culturale". Titlul iniţial al textului suna: *Lumea europeană în criza culturii europene*; titlul dat apoi conferinţei, anume *Filosofia în criza umanităţii europene* a fost înlocuit ulterior cu cel dat aci: *Criza umanităţii europene şi filosofia*" (*Textkritische Anmerkungen zu den Ergänzenden Texten. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Philosophie*, hrsg. von W. Biemel, 2. Aufl., *Husserliana*. Bd. VI. 1962, p. 347). În acelaşi context se precizează: „Ca dată a redactării, Husserl nota: 7.VI.1935".

În: K. Schuhmann, *Husserl-Chronik. Denk- und Lebensweg Edmund Husserls* (M. Nijhoff, 1977, p. 460-461) se arată: „La 7 mai, Husserl ţine

la Viena o conferință (Despre sensul culturii europene și filosofia)". Mai exact: „În jurul orei 20, Husserl ține la «Uniunea Culturală» din Viena conferința *Filosofia în criza umanității europene* (în sala de conferințe a Muzeului Austriac)"; „10 mai 1935. Datorită succesului copleșitor, Husserl trebuie să repete conferința, a doua oară ținând-o cu totul altfel" (*Ibidem*, p.461, 462).

În legătură cu transpunerea terminologiei, menționăm următoarele: a) termenul „*Menschentum*" (însemnând: omenie, umanitatea din om, genul uman, umanul ca dimensiune universală) este tradus aci prin „umanitate", înțelegând prin aceasta modul uman de a fi, realizat ca un anumit tip (aci „europeanul"); b) termenul „unendliche Aufgabe" a fost redat prin „temă infinită", uneori „sarcină infinită", sintagma exprimând constanța angajării și prezenței omului european în contextul devenirii istorice, în teleologia istoriei umane, în intenționalitatea, orizontul acesteia; c) termenul „Lebenswelt" este tradus prin „lumea vieții"; d) termenul grec „daimazein" (aci în transliterare) aduce dimensiunea teoretică, funcția acesteia la nivelul comportamentului obișnuit, pentru cel reflexiv (atitudinea teoretică propriu-zisă) potrivindu-se „epistemé" (știință, spre deosebire de „doxa", de opinie); e) alți termeni care implică dificultăți de traducere au fost păstrați în paranteze.

şi criza omenirii europene». Prima parte: ideea filosofică a umanităţii europene (sau «a culturii europene») clarificată din punct de vedere al originii sale istorice pornind de la filosofie. Partea a doua: fundamentul crizei începând de la sfârşitul secolului XIX, anume fundamentul refuzului filosofiei, respectiv al ramurilor ei deschise către ştiinţele particulare moderne – mai exact temeiul refuzului menirii ei (a funcţiei ei teleologice) de a conferi îndreptarul normativ pentru tipul uman superior, care ca idee trebuia să se realizeze istoriceşte în Europa (E. Husserl, *Briefe an Roman Ingarden*, hrsg. von R. Ingarden, Phaenomenologica 25, M. Nijhoff, Den Haag, 1968, p. 94).

În *Textkritische Anmerkungen zu den Ergänzenden Texten* se arată: „Textul acestui studiu a fost expus de Husserl la Viena de două ori, la 7 şi la 10 mai 1935, la invitaţia „Uniunii Culturale". Titlul iniţial al textului suna: *Lumea europeană în criza culturii europene*; titlul dat apoi conferinţei, anume *Filosofia în criza umanităţii europene* a fost înlocuit ulterior cu cel dat aci: *Criza umanităţii europene şi filosofia*" (*Textkritische Anmerkungen zu den Ergänzenden Texten. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Philosophie*, hrsg. von W. Biemel, 2. Aufl., *Husserliana*. Bd. VI. 1962, p. 347). În acelaşi context se precizează: „Ca dată a redactării, Husserl nota: 7.VI.1935".

În: K. Schuhmann, *Husserl-Chronik. Denk- und Lebensweg Edmund Husserls* (M. Nijhoff, 1977, p. 460-461) se arată: „La 7 mai, Husserl ţine

la Viena o conferință (Despre sensul culturii europene şi filosofia)". Mai exact: „În jurul orei 20, Husserl ţine la «Uniunea Culturală» din Viena conferința *Filosofia în criza umanității europene* (în sala de conferințe a Muzeului Austriac)"; „10 mai 1935. Datorită succesului copleşitor, Husserl trebuie să repete conferința, a doua oară ţinând-o cu totul altfel" (*Ibidem*, p.461, 462).

În legătură cu transpunerea terminologiei, menționăm următoarele: a) termenul „*Menschentum*" (însemnând: omenie, umanitatea din om, genul uman, umanul ca dimensiune universală) este tradus aci prin „umanitate", înțelegând prin aceasta modul uman de a fi, realizat ca un anumit tip (aci „europeanul"); b) termenul „unendliche Aufgabe" a fost redat prin „temă infinită", uneori „sarcină infinită", sintagma exprimând constanța angajării şi prezenţei omului european în contextul devenirii istorice, în teleologia istoriei umane, în intenţionalitatea, orizontul acesteia; c) termenul „Lebenswelt" este tradus prin „lumea vieţii"; d) termenul grec „daimazein" (aci în transliterare) aduce dimensiunea teoretică, funcţia acesteia la nivelul comportamentului obişnuit, pentru cel reflexiv (atitudinea teoretică propriu-zisă) potrivindu-se „epistemé" (ştiinţă, spre deosebire de „doxa", de opinie); e) alţi termeni care implică dificultăţi de traducere au fost păstraţi în paranteze.

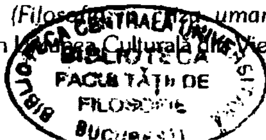
CRIZA UMANITĂŢII EUROPENE ŞI FILOSOFIA[1]

I

M-aş încumeta, în această conferinţă, să redobândesc interesul pentru tema atât de mult discutată a crizei europene, de fapt să dezvolt ideea istorico-filosofică (sau sensul teleologic) de umanitate europeană. Întrucât prin aceasta arăt chiar funcţia esenţială pe care au să o exercite, ca ştiinţe ale noastre, filosofia şi ramificaţiile ei, criza europeană va dobândi ea însăşi o nouă elucidare.

Să pornim de la un fapt bine cunoscut, anume de la deosebirea dintre medicina naturalist-ştiinţifică şi aşa-numita «terapeutică naturală». În timp ce în viaţa poporului aceasta din urmă corespunde în genere empiriei naive şi tradiţiei, medicina naturalist-ştiinţifică foloseşte înţelegerea împrumutată de la

1 Sub titlul *Die Philosophie in der Krisis der europäischen Menschheit* (*Filosofia în criza umanităţii europene*), prezentată în Asociaţia Culturală din Viena, la 7 mai 1935 (*nota ed.*).



ştiinţe pur teoretice, de la cele ale corpului uman, înainte de toate de la anatomie şi fiziologie. La rândul lor, acestea se sprijină pe ştiinţele explicative de bază ale naturii în genere, îndeosebi pe fizică şi chimie.

Să ne îndreptăm acum privirea de la corpul uman către spiritualitatea umană – tema aşa-numitelor ştiinţe ale spiritului. În ele interesul teoretic conduce aproape în mod exclusiv la oameni ca persoane şi la viaţa şi realizările personale, precum şi, corelativ, la realizări în sfera creaţiei. Ca *eu*, şi *noi*, viaţa personală ia o formă comunitară, este o viaţă într-un orizont al comunităţii. Aceasta chiar şi în comunităţile diferitelor configuraţii mai simple sau mai complexe, ca familia, naţiunea, supranaţiunea. Aci termenul *viaţă* nu are un sens fiziologic, ci înseamnă o viaţă acţionată de scopuri, care angajează creaţii spirituale: în sensul cel mai larg, ea este creatoare de cultură în unitatea unei istoricităţi. Toate acestea constituie tema diferitelor ştiinţe ale spiritului. Este evident că diferenţa dintre prosperitate deplină şi degenerare, deci, aşa cum s-ar putea spune, dintre sănătate şi boală, este valabilă şi pentru comunităţi, pentru popoare şi state. Prin urmare, nu se poate ocoli întrebarea: cum se face că nu s-a ajuns deloc, în această privinţă, la o medicină ştiinţifică, una a naţiunilor şi a comunităţilor supranaţionale? Naţiunile europene sunt bolnave, Europa însăşi se află, se spune, într-o criză. Ceva în genul terapeuticii naturale nu lipseşte însă cu totul de aci. Într-un fel, suntem chiar inundaţi de un torent de propuneri de reformă, propuneri totodată naive şi exaltate. De ce

însă, în ciuda puternicei lor dezvoltări, ştiinţele spiritului refuză să deţină rolul pe care ştiinţele naturii îl exercită în mod excelent în sfera lor?

Oricine este familiarizat cu spiritul ştiinţelor moderne va găsi fără ezitare un răspuns. Măreţia ştiinţelor naturii constă în faptul că ele nu se mulţumesc cu o empirie de ordin intuitiv, deoarece pentru ele orice descriere a naturii vrea să fie numai un stadiu metodologic tranzitoriu către o explicare exactă, în cele din urmă de ordin fizico-chimic. Ele consideră că ştiinţele «pur descriptive» ne leagă de realităţile diferite ale lumii înconjurătoare terestre. Ştiinţa matematic-exactă a naturii însă cuprinde, cu metodele ei, infinităţile sub aspectul realităţii lor, precum şi alte posibilităţi reale, mundane. Ea interpretează datul intuitiv ca aparenţă relativă pur subiectivă şi caută să cerceteze suprasubiectivul (natura «obiectivă») însăşi, degajând, printr-o aproximaţie sistematică, aspectele lui absolut universale, fie acestea elemente sau legi. Prin aceasta ea ne învaţă cum să explicăm în mod unitar realităţile concrete date în prealabil intuiţiei, fie ele oameni, animale «sau» corpuri cereşti; şi aceasta pornind de la ţelul ultim, adică de a induce din aparenţele date efectiv în fiece clipă posibilităţi viitoare şi probabilităţi ce depăşesc în amploare şi precizie orice empirie mărginită la intuiţie. Consecinţa perfecţionării consecvente a ştiinţelor exacte a constituit, în epoca modernă, o veritabilă revoluţie în stăpânirea naturii prin tehnică.

Din raţiuni ce ţin de fondul lucrurilor, starea metodologică în ştiinţele spiritului este, din păcate (în sensul înţelegerii devenite pentru noi de acum

inteligibilă), cu totul diferită. Ordinea spiritului uman este fundată în *physis*-ul uman; fiecare viaţă sufletească umană particulară este fundată în corporalitate, aşa cum este şi fiecare comunitate, în corpurile oamenilor individuali, care sunt membri ai acesteia. Dacă, deci, trebuie să fie posibilă şi pentru fenomenele ştiinţelor spiritului o explicare realmente exactă, şi, în mod corelativ, o practică ştiinţifică de întindere asemănătoare celei din sfera naturii, atunci savanţii de această specialitate n-ar trebui să considere spiritul ca spirit, pur şi simplu, ci să se reîntoarcă la suportul corporal, desfăşurând explicaţii exacte cu ajutorul fizicii şi chimiei. Deja în privinţa omului individual, şi cu atât mai îndreptăţit, a marilor comunităţi istorice, acest proiect eşuează însă (şi în privinţa aceasta nu se poate schimba nimic, oricare ar fi timpul, mai lung sau mai scurt) în complicarea cercetărilor psihofizic-exacte necesare. Dacă lumea ar fi o construcţie din două aşa-zise sfere de realitate, la fel de îndreptăţite, anume, natură şi spirit, nici una dependentă de cealaltă metodologic şi faptic, atunci situaţia ar fi cu totul alta. Numai natura este de tratat în ea însăşi ca o lume închisă; în ştiinţa naturii ea chiar şi este cercetată într-o deplină consecvenţă, numai ca natură, făcându-se abstracţie de orice este spiritual. Pe de altă parte, pentru specialistul interesat în mod pur de spirit, o asemenea abstracţie consecventă a naturii nu conduce tot la o „lume" închisă în sine, una conexată în mod pur spiritual, care, ca paralelă ştiinţei pure a naturii, ar putea deveni tema unei ştiinţe pure şi universale a spiritului. Căci spiritualitatea animală, cea a „sufletelor" uman şi animal,

la care duce, în cele din urmă, orice spiritualitate obişnuită, este fundată cauzal într-o modalitate aparte în corporalitate. Se înţelege astfel că teoreticianul interesat în mod pur de spiritualul ca atare nu poate depăşi stadiul descrierii, al unei istorii a spiritului, şi rămâne înlănţuit în realităţile finite, de ordin intuitiv. Orice exemplu[1] ne dovedeşte aceasta. De pildă, un istoric nu poate să se ocupe de istoria greacă veche fără geografia fizică a Greciei antice, nu se poate ocupa de arhitectura ei fără a lua în considerare latura corporală a edificiilor etc., etc. Faptele par pe de-a-ntregul lămuritoare.

Ce ar fi însă dacă întreaga modalitate de gândire ce se anunţă în această prezentare s-ar baza pe prejudecăţi nefaste şi şi-ar avea partea sa de vină în maladia Europei? Că aceasta este situaţia, sunt pe deplin convins; în plus, sper să clarific prin aceasta că aici se află sursa esenţială pentru evidenţa cu care savantul modern nu ia în considerare deosebirile dintre domenii şi tăgăduieşte posibilitatea fundamentării unei ştiinţe riguros închise în sine şi universală a spiritului[2].

---

1 În *Textkritische Anmerkungen zu den Ergänzenden Texten* (în: *Op.cit.*, p. 548) se spune: „după *orice exemplu* se arată la F (Fink. *nn.*) următorul text, care a fost imparantezat de Husserl: «dacă se vrea să se cuprindă teoretic o lume concretă închisă, o lume a spiritului, în analogie cu cea a naturii, aceasta este imposibil să se abstragă din corporal»" (*nota trad.*).

2 În *Ibidem* (p. 549): „Text iniţial: «În fapt, aceasta este convingerea mea, şi o să mai auzim de aceasta; aci îşi află

Chiar în interesul nostru pentru problema Europei trebuie să avansăm puţin în aceasta şi să înlăturăm argumentarea ce ne-a părut evidentă încă din prima clipă. Fără îndoială, istoricul, cercetătorul spiritului şi al culturii are în mod constant, printre fenomenele pe care le studiază, şi natura fizică, – în exemplul nostru natura Greciei antice. Aceasta nu este însă natura în sens naturalist-ştiinţific, ci ceea ce valora pentru vechii greci ca natură, ca realitate naturală a lumii înconjurătoare, aflată sub privirea lor. În alţi termeni: lumea înconjurătoare istorică a Grecilor nu este lumea obiectivă în sensul nostru, ci reprezentarea lor despre lume, adică propria lor evaluare subiectivă a lumii cu tot ce valora în aceasta pentru ei ca realitate, zei, demoni etc.[1]

---

sursa esenţială cecitatea savantului modern în faţa posibilităţii fundamentării unei ştiinţe universale pure, închisă în sine, a spiritului»". Formula introdusă în finalul textului „chiar o ştiinţă nesubordonată celei a naturii, ci supraordonată ei" – se află tot aci (*nota trad.*).

1 În *Ibidem*: „la textul premergător, Husserl adăuga următorul text, care se află la F.: «Tema unei ştiinţe universale exacte a spiritului, ca un analogon al ştiinţei exacte a naturii, constă in a interoga, referindu-se numai la spiritual, la ceea ce-i este propriu ca structurare de intenţii, asupra universalului necondiţionat şi a-l readuce la ceea ce-i este elementar, altfel spus la ABC şi la gramatica elementară a personalităţii creatoare.

De ce nu este insă posibilă o analiză elementară, analoagă cu cea naturalist-ştiinţifică? Se obiectează aci în felul următor: cercetătorul naturii poate să facă abstracţie de orice spiritual, să renunţe la orice e sufletesc, la orice semnificaţie culturală a lucrurilor, el putând să cerceteze cu

«Lume înconjurătoare» este un concept ce-şi are locul în mod exclusiv în sfera spirituală. Că trăim într-o anumită lume a noastră, înconjurătoare, în raport cu care valorează orice grijă şi străduinţă a noastră, aceasta constituie un fapt ce caracterizează o ordine situată numai în planul spiritului. Lumea

---

consecvenţă natura pură în ceea ce are ea caracteristic. Dimpotrivă, cercetătorul sferei spiritului nu poate să renunţe la corpuri, la cele ale oamenilor, ca şi la cele ce constituie lumea sa înconjurătoare. Ele intervin necontenit în conexiune. De pildă, un istoric nu poate să vorbească despre Grecia fără să ia în considerare geografia fizică a Greciei, iar în cazul arhitecturii – materialul de care s-au servit cei care au executat-o etc.

Aici este prezentă însă o eroare funestă, fundamentul naturalismului, care a derutat înţelegerea pură a lumii spiritului. Lumea înconjurătoare, care, în viata personală, constituie permanent câmpul străduinţelor, al grijilor, travaliilor, nu există mai puţin decât natura obiectivă, ale cărei structuri esenţiale, ale cărei legi naturale cercetătorul naturii le are ca temă. Natura fizico-chimică este unica sferă căreia îi aparţinem la fel cum îi aparţin şi papuaşii. Dimpotrivă, lumea noastră înconjurătoare şi aceea a papuaşilor sunt lumi fundamental deosebite, iar aceasta nu este de caracterizat doar după deosebirea geografică a Australiei şi a Europei. Fiecare îşi are lumea sa înconjurătoare, fiecare unitate de viaţă supranaţională a naţiunilor îşi are lumea înconjurătoare corespunzătoare. Mediul ambiant al omenirii europene este cu totul altul decât cel al popoarelor hinduse sau decât cel al chinezilor, cu toate particularităţile lor naţionale. Mediul ambiant este ca atare mediu numai printr-un concept spiritual, el desemnează o configuraţie corespunzătoare a istoriei şi a tradiţiei omenirii, care şi-a construit din sine şi în sine, în mod istoric, o lume înconjurătoare»." (*nota trad.*).

care ne înconjoară este o configurație spirituală în noi și în viața noastră istorică. Nu există astfel aci nici un temei pentru cei care consideră drept temă spiritul ca spirit, preconizând pentru această lume înconjurătoare o altă explicație decât cea pur spirituală. Ceea ce se poate spune în genere astfel: este absurd a considera natura doar în ea însăși, străină, spirituală și, ca urmare, a edifica știința spiritului pe știința naturii, a vrea să o facem o știință așa-zis exactă.

Se pierde cu totul din vedere faptul că termenul «știință a naturii» (ca în genere orice știință) desemnează o activitate spirituală, anume cea a savanților naturaliști, care cooperează în știință, și, ca atare, ea ține, ca și toate fenomenele spirituale, de sfera a ceea ce trebuie să fie explicat prin știința spiritului. Nu este oare absurd, și un cerc în demonstrație, să vrei să explici în mod naturalist-științific evenimentul istoric « știință a naturii », făcând să intervină aci legile naturii care, ca produse ale spiritului, aparțin ele-însele problemei de rezolvat?

Orbiți de naturalism (oricât de mult l-ar combate în vorbe), specialiștii în științele spiritului au omis chiar și numai de a pune problema unei științe universale și pure a spiritului, după cum au omis să se întrebe despre o doctrină a esenței spiritului ca spirit, care, după elementele și legile ei, cercetează un universal necondiționat al spiritualității, cu scopul de a ajunge de aci la o explicație științifică în sens absolut.

- Reflecțiile de până acum, consacrate filosofiei spiritului, ne oferă perspectiva convenabilă pentru a trata tema noastră, anume cea a situației spirituale a

Europei, ca pe o problemă pură a ştiinţei spiritului, înainte de toate a istoriei spiritului. Aşa cum s-a spus deja în cuvintele introductive, pe această cale devine vizibilă o teleologie remarcabilă, înnăscută numai Europei noastre, solidară şi intim legată cu apariţia şi inserţia filosofiei şi a ramurilor ei, ştiinţele, în spiritualitatea antică greacă. Presimţim deja că este vorba aci de o elucidare a temeiurilor mai profunde ale originii acestui naturalism funest, sau, aşa cum se va arăta, a dualismului modern al interpretării lumii, prin aceasta trebuind să se ajungă la adevăratul sens al crizei umanităţii europene.

Problema pe care o punem este aceasta: cum se caracterizează configuraţia spirituală numită «Europa?». Prin urmare, nu Europa într-un sens geografic, înţeleasă ca o hartă, ca şi cum tocmai cercul oamenilor ce trăiesc împreună teritorial ar fi aci cel care ar delimita omenirea europeană. În sens spiritual, de Europa aparţin în mod evident şi dominioanele engleze, Statele Unite etc. Nu însă eschimoşii sau indienii din menajeriile târgurilor sau ţiganii ce vagabondează mereu în Europa. Este vorba aci de unitatea unei vieţi spirituale, a unei acţiuni, a unei creaţii spirituale, incluzând şi scopurile, interesele, grijile şi eforturile, instituţiile, modalităţile de organizare. Indivizii acţionează aci în societăţi multiple de diferite grade, în familii, rase, naţiuni, toate corelate interior în mod spiritual, cum am spus, în unitatea unei configuraţii spirituale. Persoanelor, legăturilor dintre persoane şi tuturor produselor lor de cultură trebuie să le fie conferit astfel un caracter atotunificator.

«Configuraţia spirituală Europa?» – dar ce este aceasta? Este faptul de a dovedi ideea filosofică imanentă istoriei Europei (Europei spirituale) sau, ceea ce este acelaşi lucru, teleologia imanentă ei, care, din punctul de vedere al omenirii universale în genere, se face cunoscută ca breşa şi începutul dezvoltării unei noi epoci a omenirii, care de aci înainte, vrea să trăiască şi poate să trăiască, în configurarea liberă a existenţei sale concrete (*ihres Daseins*), a vieţii ei istorice, numai din ideile raţiunii, din teme infinite.

Fiecare configuraţie spirituală se situează, prin natura ei, în spaţiul istoric universal sau, după coexistenţă şi succesiune, într-o unitate de timp istoric, adică îşi are istoria sa. Dacă, aşa cum e necesar, urmăm înlănţuirea istoriei plecând de la noi şi de la naţiunile noastre, continuitatea istoriei ne antrenează totdeauna mai departe, de la naţiune la naţiune şi de la epocă la epocă; în antichitate, în fine, de la romani la greci, la perşi, la egipteni etc., fiind evident că aci nu există sfârşit. Nimerim în protoistorie (*Ur-Zeit*) şi nu vom fi scutiţi de a recurge la opera atât de semnificativă şi de bogată în idei a lui Menghin, la «*Istoria universală în epoca de piatră*». Într-o asemenea procedare, umanitatea apare ca o viaţă unică, cuprinzând oameni şi popoare legate numai prin trăsături spirituale, cu o multitudine de tipuri umane şi culturale, decurgând însă unele din altele în mod continuu. E ca şi o mare, în care oamenii şi popoarele ar fi valurile ce iau o formă trecătoare, se schimbă şi

iarăşi dispar, unele ondulate mai bogat, mai complicat, altele mai primitiv.

Totuşi, la o examinare mai consecvent riguroasă remarcăm noi afinităţi şi diferenţe specifice. Oricât de mult ar fi învrăjbite naţiunile europene, ele conservă totuşi în spirit o înrudire interioară specifică, de care sunt toate pătrunse, înrudire ce depăşeşte diferenţele naţionale. Este ceva similar cu o legătură între fraţi şi surori, care, în acest cerc, ne dă conştiinţa unui a fi la sine (*einer Heimatlichkeit*). Aceasta survine de îndată ce, de exemplu, ne transpunem în istoricitatea indică, cu multitudinea ei de popoare şi configuraţii de cultură. La rândul său, acest ansamblu comportă unitatea unei înrudiri de tip familial, însă una străină, ininteligibilă nouă. Pe de altă parte, indienii ne simt pe noi ca străini şi se consideră numai între ei ca părtaşi la aceeaşi vatră (*als Heimgenossen*). O asemenea diferenţă, care este relativizată prin multiplele sale trepte, între a fi la sine şi a fi străin nu poate însă satisface, cu toate că este o categorie fundamentală a oricărei istoricităţi. Omenirea ce umple spaţiul istoriei nu se articulează într-o manieră invariabilă în conformitate cu această categorie. Noi o resimţim numai *à propos* de Europa noastră. Aci se află însă ceva unic, sesizabil şi în cazul altor grupări umane, ceva care, în voinţa neîntreruptă de autoafirmare spirituală dincolo de orice preocupare utilitară, devine pentru sine un motiv de a europeniza mai mult sau mai puţin; aceasta dacă avem despre noi înşine o înţelegere corectă, dacă nu încercăm, de pildă, să ne indianizăm. Mi se pare, şi acesta este un sentiment pe care-l avem (şi care se justifică în ciuda oricărei neclarităţi) că omenirii noastre europene îi este

înnăscută o entelechie ce-i domină schimbarea în configurație de tip european și îi conferă sensul unei dezvoltări orientate spre o formă ideală de viață și ființare ca spre un pol etern. Nu însă ca și cum ar fi vorba aci de una din acele cunoscute năzuințe finaliste, ce conferă regnului fizic al existenței organice caracterul ce îi este propriu. Deci, nu-i vorba de un fel de dezvoltare biologică a unei forme germinale în trepte ce conduc la maturitate, urmată de bătrânețe și pierire. Nu există în esență nici un fel de zoologie a popoarelor. Acestea constituie unități de ordin spiritual, nu au îndeosebi supranaționalitatea Europa, nu comportă nici un fel de stadiu de maturitate atins sau de atins vreodată, ca formă a unei repetări reglate cumva. Omenirea, considerată din punct de vedere sufletesc, nu a fost niciodată, și nu va fi niciodată, împlinită și nici nu se poate repeta. *Telos*-ul spiritual al umanității europene, în care e cuprins *telos*-ul particular al fiecăreia dintre națiunile luate separat și al oamenilor luați individual, se situează la infinit, este o idee infinită, în direcția căreia, cumva în taină, devenirea spirituală, în ansamblul său, caută, cum s-ar spune, să se depășească. Așa cum, în dezvoltare, aceasta a devenit conștientă ca *telos*, ea devine de-acum și practic un țel al voinței și se erijează într-o nouă formă de dezvoltare, aflată sub cârmuirea normelor, a ideilor normative[1].

1 În *Ibidem*: „Text inițial: «Așa cum aceasta, mai departe și în dezvoltarea însăși, a devenit conștientă ca *telos*, ea devine și practic, ca scop al voinței, și se înalță ca o nouă formă a dezvoltării, aflată sub cârmuirea normelor, a ideilor normative»" (*nota trad.*).

Toată această deliberare nu vrea să fie însă o interpretare speculativă a istoricităţii noastre, ci numai expresia unui presentiment viu, ce se înalţă printr-o luare la cunoştinţă (*Besinnung*) liberă de orice prejudecăţi. Acest presentiment ne oferă însă o călăuză intenţională pentru a discerne în istoria Europei o conexiune de cea mai înaltă semnificaţie, în a cărei urmărire presimţitul devine certitudine controlată. Presentimentul este îndreptarul afectiv pentru toate descoperirile.

Să trecem la expunere[1]. Europa spirituală îşi are un loc de naştere bine determinat. Cu aceasta nu am în vedere o ţară în sens geografic, cu toate că este vorba şi de un anumit teritoriu, ci un loc de naştere spiritual într-o naţiune, respectiv în oameni individuali şi grupuri umane ale acestei naţiuni. Este naţiunea greacă antică, aparţinând secolelor VIII şi VII î. Chr. În ea se înfiripă o atitudine de un fel deosebit, una exemplară, faţă de lumea înconjurătoare, se realizează în mod consecvent o breşă în direcţia unui tip cu totul nou de configuraţii spirituale, luând repede proporţiile unei forme culturale sistematic închisă; Grecii au numit-o *filosofie*. Tradus corect, în sensul originar, acest termen nu înseamnă altceva decât ştiinţă universală, ştiinţă despre întregul lumii, despre unitatea ce cuprinde orice existent. Foarte curând însă interesul pentru totalitate, şi cu aceasta

1 *Ibidem*: „după «Să trecem la expunere», următorul text, care a fost şters la F.: «Europa nu desemnează o undă trecătoare, ci îşi are un loc de naştere bine reliefat, unul spiritual, fireşte, care se află în persoane individuale, în oamenii unei naţiuni determinate»" (*nota trad.*).

chestiunea privind atât devenirea ce înglobează totul, cât şi fiinţa ce subzistă în devenire, începe să se particularizeze în funcţie de formele generale şi regiunile fiinţei, şi astfel filosofia, unica ştiinţă, se ramifică într-o diversitate de ştiinţe particulare.

În breşa produsă în filosofia luată în acest sens, în care sunt incluse laolaltă toate ştiinţele, eu văd, oricât ar părea de paradoxal, fenomenul originar ce caracterizează din punct de vedere spiritual Europa. Prin elucidările ce urmează, în ciuda inevitabilei lor conciziuni, se va înlătura de îndată aparenţa de paradox.

Filosofie, ştiinţă – aceştia sunt termeni pentru o clasă specială de configuraţii culturale (*Kulturgebilde*). Mişcarea istorică, aceea care a luat forma stilistică a supranaţionalităţii, pe care o numim Europa, duce către o formă normativă situată în infinit, nu însă către una care s-ar putea discerne într-o simplă examinare morfologică exterioară a succesiunii formelor. Această proprietate permanentă de a fi orientată către normă este inerentă vieţii intenţionale a persoanelor izolate, iar de aci naţiunilor şi structurilor lor sociale particulare şi, în fine, naţiunilor legate prin forma „Europa". Fireşte, nu tuturor persoanelor; adică, nu complet desfăşurată în personalităţile constituite prin acte intersubiective de ordin superior, dar constitutivă lor în forma normelor general-valabile ale cursului inevitabil al dezvoltării şi extinderii spiritului. Acest proces are totodată semnificaţia unei configurări progresive a întregii omeniri, pornind de la mişcările de idei devenite eficiente în cercuri mici, chiar minuscule. Ideile, configuraţiile de sens create în persoane izolate,

şi care au admirabila modalitate de a delimita în sine infinităţi intenţionale, nu sunt, ca lucrurile reale în spaţiu, care, intrând în câmpul experienţei umane, nu mai înseamnă ceva pentru omul ca persoană. O dată cu prima concepere de idei, omul devine treptat un om cu totul nou. Fiinţa sa spirituală păşeşte pe calea unei reconfigurări culturale progresive. Această mişcare decurge, de la început chiar, în formă de comunicare, trezeşte un nou stil al existenţei concrete personale în sfera vieţii proprii, iar, apoi, în înţelegerea ulterioară, o devenire corespunzătoare nouă. Înainte de toate se extinde în ea (şi, în sens mai larg, în afară de ea) un tip uman aparte, care, deşi trăieşte în finitudine, tinde către polul infinităţii. Tocmai din aceasta rezultă o nouă modalitate de socializare şi o nouă formă de comunitate stabilă, a cărei viaţă spirituală, socializată prin cultul ideilor, prin crearea ideilor şi normare ideală, poartă în sine orizontul viitor al infinităţii: cel al unei infinităţi ce se înnoieşte prin generaţii, pornind de la spiritul ideilor. Ea se realizează mai întâi în spaţiul spiritual al unei naţiuni unice, cea greacă, ca dezvoltare a filosofiei şi a comunităţilor filosofice. Astfel se înfiripă, în această naţiune, un spirit cultural universal, care ţine în vraja lui întreaga umanitate, constituind, într-un fel, o metamorfozare progresivă în formă a unei noi istoricităţi.

Această schiţă sumară va dobândi mai multă şi mai deplină inteligibilitate dacă vom urmări originea istorică a tipului uman filosofic şi ştiinţific şi, pornind de aci, sensul a ceea ce numim «Europa», iar apoi vom

clarifica noul tip de istoricitate ce se detaşează din istoria universală o dată cu acest fel de dezvoltare.

Pentru început, să desprindem în mod clar acea particularitate remarcabilă a filosofiei, desfăşurată în tot mai noi ştiinţe speciale; se evidenţiază atunci contrastul faţă de celelalte forme de cultură, întâlnite în universul preştiinţific al omului, incluzând aci meseriile, cultura pământului, cea a locuinţelor ş.a. Toate acestea desemnează clase de creaţii culturale, laolaltă cu metodele corespunzătoare, cele care asigură obţinerea lor în mod sigur. Într-un fel, în lumea înconjurătoare, ele au o existenţă concretă, dar trecătoare. Dimpotrivă, achiziţiile ştiinţifice, după ce şi-au dobândit metoda pentru reuşita construcţiei lor, au un cu totul alt mod de a fi, o cu totul altă temporalitate. Ele nu se uzează, nu sunt trecătoare, iar o producere repetată nu creează lucruri nici identice, nici de uz identic. Un număr oricât de mare de produceri permite unui număr tot aşa de mare de persoane să creeze în mod identic, dar identic numai după sens şi valabilitate. Atunci când unele persoane, în mod efectiv legate unele de altele, într-o comprehensiune mutuală, întâlnesc un obiect creat de un altul într-un mod identic, ele nu pot să nu-l găsească asemănător celui creat de ele-însele. Cu un cuvânt: ceea ce se achiziţionează în activitatea ştiinţifică nu este real, ci ideal.

Mai mult însă, ceea ce e astfel dobândit, ca valoarea şi adevărul său, devine de îndată material pentru o creaţie posibilă de idealităţi de nivel mai înalt, iar din punctul de vedere al interesului teoretic

fiecare nivel atins devine un termen pur relativ, o stare tranzitorie către scopuri tot mereu noi şi de nivel totdeauna mai elevat, într-o infinitate desemnată ca teren universal de lucru, ca „domeniu" al ştiinţei. Ştiinţa desemnează astfel ideea unei infinităţi de teme, în care, în orice moment, se execută deja o tranşă limitată, constituind astfel fondul de premise valabile pentru jalonarea unui orizont infinit de teme ce formează unitatea unei teme atotcuprinzătoare.

Ca întregire la cele spuse, este de reţinut aci încă ceva foarte important. În ştiinţă, idealitatea creaţiilor izolate, a adevărurilor nu înseamnă simpla repetabilitate sub identificarea sensului şi a confirmării: ideea de adevăr în sensul ştiinţei se detaşează (despre aceasta vom mai vorbi) de adevărul vieţii preştiinţifice, vrea să fie adevăr necondiţionat. În aceasta constă acea infinitate ce conferă oricărei confirmări faptice, şi oricărui adevăr, caracterul unei apropieri simple, numai relative, continuu raportată la orizontul infinit în care adevărul în sine valorează, ca să spunem aşa, ca punct infinit depărtat. În mod corelativ, această infinitate constă atunci şi în „existentul real" în sens ştiinţific, după cum adesea e şi subiect de fundamentări creatoare în „universal" – valabilul pentru „fiecare"; acesta însă nu mai este un oarecare în sensul finit al vieţii preştiinţifice.

După această caracterizare a idealităţii ştiinţifice specifice, împreună cu infinităţile ideale implicate în multiple chipuri în sensul ei, iese în relief, în examinarea istorică, contrastul pe care îl exprimăm astfel: înainte de filosofie, în orizontul istoric, nici o

altă configurație culturală nu este într-un astfel de sens o cultură de idei care să procedeze prin teme infinite, prin universuri de idealități, care, și ca întreg și ca unități separate, precum și după metodele de producere a acestora să poarte în sine în mod corespunzător infinitatea[1].

Cultura extraștiințifică, pe care știința nu a atins-o încă, constituie o sarcină și o prestație a omului în finitudinea sa. Orizontul deschis, nesfârșit, în care el trăiește, nu este ferecat; scopurile pe care le urmărește și operele pe care el le întreprinde, acțiunea și transformarea sa, motivațiile sale de ordin personal, colectiv, național, mitic, – totul se mișcă într-o ambianță pe care chiar și o privire finită o poate cuprinde. Nu există aci teme infinite, nici achiziții ideale, în a căror infinitate să se deseneze câmpul de lucru însuși, și care să aibă modalitățile de a fi ale unui asemenea câmp de teme infinite.

O dată cu ivirea filosofiei grecești însă, precum și cu prima ei configurare în idealizarea consecventă a sensului nou al infinității se realizează, în privința aceasta, o prefacere continuă, care, în cele din urmă, ține laolaltă, în cercul ei de vrajă, toate ideile finitudinii, și cu aceasta întreaga cultură a spiritului și umanitatea acesteia. Pentru noi, europenii, există astfel, în afară de sfera filosofico-științifică, încă o

1 În *Ibidem* (p. 549): „pentru aceasta se află următorul text, care a fost mai târziu șters: «cunoaște asemenea idealități, ale căror metode de creare posedă *in infinitum* însăși idealitatea repetabilității identice, extinzându-se asupra întregii infinități a persoanelor reale și posibile»" (*nota trad.*).

multitudine de idei, idei infinite (dacă este permisă această expresie), însă ele posedă caractere analoage infinităţii (teme infinite, scopuri, confirmări, adevăruri, „valori adevărate", „bunuri veritabile", norme „absolut" valabile) şi îşi datorează idealităţile numai reconfigurării omenirii prin filosofie. Cultura ştiinţifică sub ideea de infinitate înseamnă astfel o revoluţionare a întregii culturi, o revoluţionare chiar în modalitatea omului de a se afirma prin cultură. Ea înseamnă şi o revoluţionare a istoricităţii, care devine astfel istoria ridicării omenirii la tipul uman capabil de sarcini infinite.

Aci am vrea să preîntâmpinăm o obiecţie uşor de înţeles, anume că filosofia, ştiinţa Grecilor, nu ar reprezenta creaţia lor distinctivă, ci cu ei, ea n-a făcut altceva decât să se difuzeze în lume. Ei înşişi povestesc despre înţelepciunea egiptenilor, babilonienilor etc., şi realmente au învăţat multe de la aceştia. Astăzi, noi posedăm o mulţime de lucrări asupra filosofiilor indiană, chineză etc., care s-au format pe un cu totul alt plan decât cea greacă, şi constituie configurări istorice diferite înăuntrul uneia şi aceleiaşi idei culturale. Fireşte, nu lipsesc elementele comune. Totuşi, pornind numai de la universalul morfologic, nu trebuie acoperite profunzimile intenţionale şi nici neglijate deosebirile principiale, cu totul esenţiale.

Înainte de toate, fundamental deosebită este însăşi atitudinea „filosofilor" de ambele părţi, orientarea generală a intereselor lor. Se poate constata, şi aici şi acolo, un interes cuprinzător, care conduce de ambele părţi, adică şi la „filosofiile" indiană,

chineză şi altele asemănătoare, la cunoaşteri universale asupra lumii, peste tot acţionând în modalitatea unui interes specializat al vieţii şi conducând, în motivaţii inteligibile, la comunităţi specializate, în care, de la generaţie la generaţie, se implantează, respectiv se continuă rezultatele generale. Numai la Greci avem însă un interes de viaţă universal („cosmologic"), în configurarea esenţialmente nouă a unei atitudini pur „teoretice", şi ca formă de comunitate, în care acţionează, din temeiuri interioare, tipul corespunzător cu totul nou de filosof, de savant (matematicianul, astronomul etc.). Sunt oameni care nu în mod izolat, ci laolaltă şi unul pentru altul, deci într-o comunitate de lucru corelată interpersonal, obţin şi pun în acţiune teoria; şi nu oricum, ci ca teorie a cărei creştere şi perfecţionare neîncetată, o dată cu lărgirea cercului celor care colaborează şi a succesiunii generaţiilor de cercetători, este receptată, în cele din urmă, cu sensul unei teme infinite şi universale. Atitudinea teoretică îşi află originea ei istorică la Greci.

În general vorbind, atitudine, în mod obişnuit, exprimă un stil statornic al vieţii voluntare, manifestat în orientarea prescrisă voinţei sau intereselor, în scopurile ultime, în produsele de cultură, al căror stil global este în felul acesta întru totul determinat. În acest stil constant decurge, ca formă normală, orice viaţă determinată. Conţinuturile concrete de cultură se schimbă într-o istoricitate relativ închisă. În starea ei istorică (respectiv o comunitate închisă, ca naţiune, neam etc.), omenirea vieţuieşte constant sub semnul

unei luări de atitudine. Viaţa ei îşi are aci totdeauna un stil normal şi o istoricitate constantă.

Atitudinea teoretică, în noua ei modalitate, trimite astfel îndărăt la o atitudine normală trecută, una mai timpurie; ea se caracterizează ca schimbare de poziţie (*Umstellung*). În examinarea generală a istoricităţii existenţei umane, în toate formele ei de comunitate şi pe toate treptele ei istorice, se evidenţiază că, în mod esenţial, o anumită atitudine este în sine primă, respectiv că un anumit stil normal al existenţei umane (exprimat în generalitate formală) desemnează o primă istoricitate, în cadrul căreia un stil faptic normal oarecare al existenţei creatoare de cultură rămâne formal acelaşi în toate ridicările sau scăderile sau stagnările. În această privinţă, noi vorbim de o atitudine primară iniţială, naturală, cea a vieţii naturale originare, cea a celor dintâi forme naturale ale culturilor, a celor mai elevate sau a celor mai de jos, a celor care se dezvoltă neîncetat sau a celor ce stagnează. Raportate invers, la această atitudine naturală, toate celelalte atitudini sunt ca atare numai reaşezări. Mai concret spus, într-una dintre comunităţile umane istorice, cu atitudine naturală, trebuiau să se ivească, la un moment dat, în funcţie de o situaţie internă şi externă dată, a aceleiaşi comunităţi, motivele, care justifică, mai întâi la indivizi şi apoi la grupuri din interiorul acestora, o schimbare radicală de atitudine.

Cum ar trebui caracterizată dar atitudinea în mod esenţial originară, modalitatea istorică fundamentală a existenţei umane? La aceasta răspundem:

incontestabil, din raţiuni de gen, oamenii trăiesc totdeauna în comunităţi, în familie, neam, naţiune, acestea fiind, la rândul lor, împărţite ele însele în societăţi particulare mai bogate sau mai sărace. Viaţa naturală se caracterizează astfel ca o trăire în mod naiv în lume, în lumea de care, ca orizont universal, este conştientă într-o modalitate determinată, însă prin aceasta nu şi tematic. De fapt, tematic ea este ca atare numai după ce este orientată. Viaţa de veghe este totdeauna orientată existenţial, asupra scopului sau mijlocului, fie el relevant sau nu, asupra a ceea ce este interesant sau indiferent, privat sau public, asupra a ceea ce impune obişnuit sau asupra a ceea ce survine ca nou. Toate acestea se află în orizontul lumii; pentru a face însă din ele o temă, pentru a le sesiza în scopul unui interes durabil, era nevoie însă de motive determinate, care să conducă la repoziţionarea a ceea ce este conceptualizabil într-o asemenea viaţă a lumii.

Aci este nevoie însă de dezvoltări mai largi. Ca membri ai comunităţii lor de viaţă (ai naţiunii lor), luaţi fiecare în parte, oamenii care îşi schimbă atitudinea, îşi au şi pe mai departe interesele lor naturale, fiecare pe ale sale, individuale; prin nici un fel de schimbare ei nu pot să se piardă pur şi simplu, adică nici unul nu încetează să fie ceea ce este, cel care a fost de la naştere. În toate circumstanţele, repoziţionarea poate să fie astfel numai una provizorie; în mod obişnuit ea poate avea o durată valabilă pentru întreaga viaţă, numai în forma unei decizii necondiţionate a voinţei, reluând totdeauna aceeaşi atitudine,

dar în temporalităţi periodice unitare; prin aceasta noul lor tip de interese păstrează ca valabilă şi realizabilă continuitatea intenţional depăşibilă tocmai prin aceste discontinuităţi, realizând-o în configuraţii culturale corespunzătoare.

Ceva asemănător recunoaştem în înclinaţiile ce apar, oarecum firesc, chiar în viaţa originară a culturii, cu temporalităţile ei profesionale (orele de serviciu ale funcţionarilor etc.) periodice impuse de viaţa obişnuită şi de temporalitatea ei concretă.

Sunt posibile de acum două cazuri. Ori interesele noii atitudini vor să servească interesele vieţii naturale, ori, ceea ce este în esenţă acelaşi lucru, să servească practicii naturale, şi atunci noua atitudine este ea însăşi una practică. Aceasta poate să aibă astfel un sens asemănător cu atitudinea practică a politicianului, care, ca funcţionar naţional, este orientat către bunăstarea generală, adică, în cazul lui totul (şi nemijlocit el însuşi) vrea să servească practicii. Fireşte, aceasta ţine încă de domeniul atitudinii naturale, care se diferenţiază în mod esenţial pentru tipuri diferite de membri ai comunităţii, iar în fapt este pentru «aceia» care conduc comunitatea o cu totul alta decât pentru «cetăţeni» – evident, ambele luate într-un sens extrem de larg. Analogia face însă de fiecare dată inteligibil faptul că universalitatea unei atitudini practice, acum a uneia ce trimite la întreaga lume, nu trebuie nicidecum să însemne o existenţă interesată şi preocupată de sine, laolaltă cu toate particularităţile din interiorul lumii, ceea ce, fireşte, ar fi ceva cu totul ininteligibil.

Față de atitudinea practică elevată se impune însă și o altă posibilitate esențială de schimbare a atitudinii naturale generale (pe care o recunoaștem de îndată în tipul de poziție mitico-religioasă), anume *atitudinea teoretică* – așa cum este ea numită, numai preliminar, deoarece din ea rezultă, într-o dezvoltare necesară, teoria filosofică, și se ajunge la scopul propriu sau la câmpul intereselor. Fiind, în schimb, o atitudine profesională, atitudinea teoretică este total nepractică. Ea se bazează astfel pe o *epoché* intenționată a oricărei practici naturale, și cu aceasta și a naturalității elevate care servește practicii în cadrele vieții proprii unei profesiuni.

Fie deci spus că, o dată cu aceasta nu este vorba de nici o „dezlegare" definitivă a vieții teoretice de cea practică, respectiv de a se impune o descompunere a vieții concrete a teoreticianului în două continuități de viață lipsite de conexiune, ceea ce, vorbind din punct de vedere social, ar avea astfel semnificația instituirii a două sfere de cultură lipsite de legătură spirituală. Dar este posibilă încă o a treia formă de atitudine generală (față de cea mitico-religioasă fundată în natural și, pe de altă parte, de atitudinea teoretică), anume cea a sintezei celor două feluri de interese, care se realizează în trecerea de la atitudinea teoretică la cea practică, în așa fel încât teoria (știința universală) ce rezultă din unicitatea închisă și aflată sub semnul *epoché*-ului a oricărei practici este chemată (și din punct de vedere teoretic își dovedește însăși chemarea ei) să servească, într-o nouă modalitate, omenirii care, în existența ei

concretă, vieţuieşte întâi de toate în mod natural. Aceasta se petrece în forma unui nou tip de practică, cea a criticii generale a oricărei vieţi şi a oricăror scopuri ale vieţii, a tuturor configuraţiilor şi sistemelor de cultură ce rezultă chiar din viaţa omenirii, iar cu aceasta ea e şi practica unei critici a omenirii însăşi şi a valorilor ce o călăuzesc, în mod expres sau tacit; şi, într-un sens mai larg, este o practică chemată astfel să ridice omenirea, prin raţiunea ştiinţifică universală, la normele de adevăr ale tuturor formelor, să o transforme din temelie într-o omenire capabilă de responsabilitate de sine absolută, pe baza unei înţelegeri teoretice absolute. Deci, înaintea acestei sinteze a universalităţii teoretice şi a practicii în mod universal interesată se află, evident, o altă sinteză a teoriei şi a practicii – anume cea a utilizării limitate a rezultatelor teoriei; prin specializarea din ştiinţele particulare, universalitatea interesului teoretic cade în sfera practicii vieţii naturale. Aci se leagă astfel laolaltă atitudinea originar-naturală şi cea teoretică.

Pentru înţelegerea mai profundă a ştiinţei europeano-greceşti (exprimat în general: filosofia), în deosebirea ei principială de „filosofiile" orientale de aceeaşi talie, este însă necesar să privim mai îndeaproape atitudinea universală-practică, aşa cum şi-au creat-o acele filosofii înaintea ştiinţei europene şi să o concepem ca mitico-religioasă. Este un fapt recunoscut, dar şi o necesitate pe deplin inteligibilă, că motivele mitico-religioase şi o practică mitico-religioasă coaparţin oricărei omeniri naturale vii – chiar înainte de pătrunderea şi acţiunea filosofiei

greceşti, şi cu aceasta a unei concepţii ştiinţifice despre lume. Atitudinea mitico-religioasă constă în aceea că lumea ca totalitate devine tematică, ba chiar în mod practic tematică; lumea, adică aci, fireşte, cea care valorează tradiţional-concret în omenirea corespunzătoare (cumva naţiunea), adică cea percepută în mod mitic. De atitudinea mitico-naturală ţin, înainte de toate, nu numai oameni şi animale, precum şi obişnuitele existenţe subumane şi subanimale, ci şi cele supraumane. Ca totalitate, privirea cuprinzătoare este practică, nu însă precum omul, care, în trăirea naturală, este interesat actualmente numai de realităţi separate şi de motive în care ar putea să parvină la acestea, ca şi cum, pe neaşteptate, pentru el totul ar fi practic relevant în aceeaşi modalitate. Întrucât însă întreaga lume este dominată de puteri mitice, iar de modul în care valorează în ele depinde nemijlocit sau mijlocit destinul uman, o concepţie mitică-generală este impulsionată, pe cât posibil, de practică, fiind ea însăşi una în mod practic interesată. Bineînţeles, corespunzători în această atitudine mitico-religioasă sunt preoţii unor interese mitico-religioase, precum şi tradiţia lor, în uniformitatea îndeletnicirii pe care ei o exercită. În această atitudine se naşte şi se extinde „ştiinţa" (*Wissen*) marcată de puterile mitice (gândite personal într-un sens foarte larg). Aceasta ia de la sine însăşi forma speculaţiei mitice, care, prezentându-se ca interpretare naiv-convingătoare, transformă mitul însuşi. Bineînţeles, în aceasta, privirea este orientată constant spre lumea obişnuită, dominată de puterile mitice, iar

ceea ce îi aparţine, ca esenţă umană şi subumană (care de altfel, în fiinţa ei proprie este deschisă către inserţia momentelor mitice) spre modalităţile în care ele domină întâmplările acestei lumi, în care ele însele trebuie să concorde într-o ordine unitară superioară a puterii, în care creând, executându-şi acţiunea în funcţii separate şi în reprezentanţi ai acestor funcţii, angrenează implacabil destinul. Toată această ştiinţă speculativă are însă menirea de a servi omului în scopurile sale să-şi configureze, în modul cel mai fericit posibil, viaţa sa mundană, putând să-l păzească de boală, de orice soartă, de nevoie şi moarte. Bineînţeles, în această concepţie despre lume şi cunoaştere a lumii mitico-practice pot să se prezinte uneori şi cunoaşteri valorificabile cândva în mod ştiinţific despre lumea faptică, respectiv lumea cunoaşterii din experienţa ştiinţifică. În conexiunea lor de sens, ele sunt însă, şi rămân, practic, mitice, şi ar fi ceva cu totul de-a-ndoaselea, ar fi o falsificare, dacă modalităţile ştiinţifice de gândire, create în Grecia şi continuate în epoca modernă, s-ar considera ca fiind exprimate deja de filosofia şi ştiinţa indiană şi chineză, adică dacă s-ar interpreta în mod european India, Babilonia, China.

Din atitudinea generală, practic-mitică, din atitudinea considerată ca nepractică în orice sens de până acum, se reliefează puternic cea a ϑαυμάζειν-ului (atitudinea teoretică), la care marile personalităţi ale primei perioade culminante a filosofiei greceşti, Platon şi Aristotel, reîntorc originea filosofiei. Pe om îl cuprinde aci pasiunea unei concepţii – şi cunoaşteri a lumii, care

greceşti, şi cu aceasta a unei concepţii ştiinţifice despre lume. Atitudinea mitico-religioasă constă în aceea că lumea ca totalitate devine tematică, ba chiar în mod practic tematică; lumea, adică aci, fireşte, cea care valorează tradiţional-concret în omenirea corespunzătoare (cumva naţiunea), adică cea percepută în mod mitic. De atitudinea mitico-naturală ţin, înainte de toate, nu numai oameni şi animale, precum şi obişnuitele existenţe subumane şi subanimale, ci şi cele supraumane. Ca totalitate, privirea cuprinzătoare este practică, nu însă precum omul, care, în trăirea naturală, este interesat actualmente numai de realităţi separate şi de motive în care ar putea să parvină la acestea, ca şi cum, pe neaşteptate, pentru el totul ar fi practic relevant în aceeaşi modalitate. Întrucât însă întreaga lume este dominată de puteri mitice, iar de modul în care valorează în ele depinde nemijlocit sau mijlocit destinul uman, o concepţie mitică-generală este impulsionată, pe cât posibil, de practică, fiind ea însăşi una în mod practic interesată. Bineînţeles, corespunzători în această atitudine mitico-religioasă sunt preoţii unor interese mitico-religioase, precum şi tradiţia lor, în uniformitatea îndeletnicirii pe care ei o exercită. În această atitudine se naşte şi se extinde „ştiinţa" (*Wissen*) marcată de puterile mitice (gândite personal într-un sens foarte larg). Aceasta ia de la sine însăşi forma speculaţiei mitice, care, prezentându-se ca interpretare naiv-convingătoare, transformă mitul însuşi. Bineînţeles, în aceasta, privirea este orientată constant spre lumea obişnuită, dominată de puterile mitice, iar

ceea ce îi aparţine, ca esenţă umană şi subumană (care de altfel, în fiinţa ei proprie este deschisă către inserţia momentelor mitice) spre modalităţile în care ele domină întâmplările acestei lumi, în care ele însele trebuie să concorde într-o ordine unitară superioară a puterii, în care creând, executându-şi acţiunea în funcţii separate şi în reprezentanţi ai acestor funcţii, angrenează implacabil destinul. Toată această ştiinţă speculativă are însă menirea de a servi omului în scopurile sale să-şi configureze, în modul cel mai fericit posibil, viaţa sa mundană, putând să-l păzească de boală, de orice soartă, de nevoie şi moarte. Bineînţeles, în această concepţie despre lume şi cunoaştere a lumii mitico-practice pot să se prezinte uneori şi cunoaşteri valorificabile cândva în mod ştiinţific despre lumea faptică, respectiv lumea cunoaşterii din experienţa ştiinţifică. În conexiunea lor de sens, ele sunt însă, şi rămân, practic, mitice, şi ar fi ceva cu totul de-a-ndoaselea, ar fi o falsificare, dacă modalităţile ştiinţifice de gândire, create în Grecia şi continuate în epoca modernă, s-ar considera ca fiind exprimate deja de filosofia şi ştiinţa indiană şi chineză, adică dacă s-ar interpreta în mod european India, Babilonia, China.

Din atitudinea generală, practic-mitică, din atitudinea considerată ca nepractică în orice sens de până acum, se reliefează puternic cea a ϑαυμάζειν-ului (atitudinea teoretică), la care marile personalităţi ale primei perioade culminante a filosofiei greceşti, Platon şi Aristotel, reîntorc originea filosofiei. Pe om îl cuprinde aci pasiunea unei concepţii – şi cunoaşteri a lumii, care

se îndepărtează de la orice interese practice şi, în cercul delimitat al activităţilor ei cognitive şi al timpului consacrat lor, nu acţionează altfel şi nu tinde a fi altceva decât teorie pură. Cu alte cuvinte: omul devine spectator indisociabil, cu privire de ansamblu asupra lumii, devine filosof; mai mult, chiar numai pornind de aci, în această atitudine viaţa sa dobândeşte receptivitate pentru motivaţiile posibile ale unor noi scopuri şi metode de gândire, în care, în cele din urmă, se ajunge la filosofie, iar omul însuşi devine filosof.

Fireşte, ca orice fenomen istoric, instaurarea atitudinii teoretice îşi află motivaţiile ei faptice în înlănţuirea concretă a devenirii istorice. În această privinţă, este astfel de clarificat cum din modul de a fi şi din orizontul de viaţă al omului grec a putut, în secolul al 7-lea, în raportul său cu marile şi deja înalt-cultivatele naţiuni ale lumii sale înconjurătoare, să se instituie acel θαυμάζειν, şi cum a putut să devină, în cele din urmă în detaliu, ceva obişnuit. La explicarea acestui fenomen nu putem ajunge; este însă mult mai important pentru noi să înţelegem motivaţia ce conduce conferirea şi crearea de sens de la simpla schimbare, respectiv de la simplul θαυμάζειν, la teorie – un fapt istoric ce trebuie să-şi aibă el însuşi raţiunea de a fi. Se poate explica schimbarea de la teoria iniţială, de la cea cu totul „neinteresată" (rezultată într-o *epoché* cu privire la orice interes practic) a privirii lumii (cunoaşterea lumii pornind de la simpla privire generală) la teoria oferită de ştiinţa ca atare, ambele mediate prin contrastul dintre δόξα şi ἐπιστήμη. Ca θαυμάζειν, interesul

teoretic o dată instituit reprezintă, în mod evident, o transformare a curiozităţii, care îşi află locul iniţial în viaţa naturală, ceea ce echivalează cu o breşă în mersul „celei dintâi vieţi", o influenţă a intereselor de viaţă formate iniţial sau o trecere în revistă a modului în care sunt satisfăcute nevoile actuale ale vieţii sau cum se scurg orele de muncă. Curiozitatea (aci nu ca un „viciu" obişnuit) este, de asemenea, o schimbare de orientare, o necesitate pe care nu o mai pot înăbuşi.

Tocmai într-o asemenea atitudine se ia mai întâi în considerare multitudinea naţiunilor, cele proprii şi cele străine, fiecare cu mediul ei înconjurător, care, laolaltă cu tradiţiile sale, cu zeii săi, demonii săi, potenţele sale mitice valorează pentru fiecare naţiune ca o lume reală de sine stătătoare. Din acest contrast uimitor se iveşte diferenţa dintre reprezentarea lumii şi lumea reală şi survine noua problemă a adevărului; deci, nu adevărul cotidian, legat de tradiţie, ci un adevăr valabil în mod identic pentru toţi cei care nu mai sunt orbiţi de tradiţionalitate, un adevăr în sine. Atitudinea teoretică a filosofului îi permite să decidă în mod constant şi anticipat, să-şi dedice neîncetat viaţa sa viitoare tematicii teoriei, să dea vieţii sale un caracter universal şi să construiască *in infinitum* cunoaştere teoretică pe cunoaştere teoretică.

În personalităţi izolate, ca Thales etc., se naşte astfel o nouă umanitate. Oamenii, care sunt cei chemaţi să creeze viaţa filosofică, creează şi filosofia, ca o nouă configuraţie a culturii. Bineînţeles, de îndată se dezvoltă corespunzător şi un nou tip de relaţii de comunitate. Fără îndoială, aceste configuraţii

ideale ale teoriei sunt preluate şi duse mai departe în înţelegerea şi în creaţia ulterioară. Ele antrenează cu uşurinţă un travaliu colectiv. un ajutor reciproc, prin mijlocirea criticii. Chiar şi cei ce se află în afară, nefilosofii, sunt atenţionaţi asupra acestei activităţi şi îndeletniciri însolite. Dacă, la rândul lor, şi înţeleg, atunci fie devin ei înşişi filosofi, fie, dacă profesiunea lor îi acaparează cu totul, se ataşează de cei instruiţi. În felul acesta, filosofia se răspândeşte într-o dublă manieră: lărgindu-se ca o comunitate a filosofilor de profesie, şi, paralel, extinzându-se ca o mişcare comunitară consacrată formării prin educaţie. Aci se află însă şi originea divizării, ulterior atât de fatală, a unităţii interne a poporului în cultivaţi şi necultivaţi. Evident, această tendinţă de extindere nu se mărgineşte la naţiunea natală. Spre deosebire de toate celelalte opere de cultură, această mişcare nu purcede dintr-un interes legat de solul tradiţiei naţionale. Şi străinii se iniţiază în cunoaştere şi iau parte, în genere, la puternica conversiune culturală ce iradiază de la filosofie. Tocmai de aceea este nevoie de o caracterizare mai amplă a acestui proces.

Lărgindu-se în formele[1] cercetării şi ale acţiunii educative, filosofia exercită o dublă acţiune spirituală. Pe de o parte, trăsătura esenţială a atitudinii teoretice a filosofului o constituie universalitatea tipică a atitudinii critice, hotărâtă să nu accepte fără examinare nici o

1 În *Ibidem* (p. 550): „În loc de «Lărgindu-se în forma»... mai înainte în Ms: «Cu aceasta se instituie deosebirea semnificativă, însă şi fatală, în acţiunea ulterioară, între cultivaţi şi incultivaţi»" (*nota trad.*).

opinie prealabilă, nici o tradiție, iar de îndată ce e vorba de întreg universul, dat tradițional, să pună orice problemă în funcție de adevărul în sine, în funcție de o idealitate[1]. Filosofia nu se reduce însă numai la o nouă atitudine în cunoaștere. Din exigența de a supune întreaga experiență unor norme ideale, anume cele ale adevărului necondiționat, rezultă și o transformare profundă a întregii practici a existenței umane, și, deci, a întregii vieți a culturii; ea nu mai poate fi reglementată de experiența naivă a vieții cotidiene și de tradiție, ci numai de adevărul obiectiv. Adevărul ideal devine astfel o valoare absolută, antrenând cu sine o transformare, într-un sens universal, a practicii din mișcarea de formare culturală și din acțiunea constantă de educație a copiilor. Dacă examinăm ceva mai de aproape această conversiune, atunci înțelegem și caracterul ei inevitabil: de îndată ce ideea generală de adevăr în sine devine normă universală a oricărui adevăr relativ, care survine în viața umană. respectiv a adevărurilor situaționale reale și a celor presupuse, atunci schimbarea afectează și normele tradiționale, cum sunt cele ale dreptului, ale frumosului, ale finalității, ale valorilor dominante, ale persoanei, precum și valorile de caracter personal etc.

În felul acesta, corelativ cu crearea unei noi culturi, rezultă atât o umanitate (*Menschentum*) aparte, cât și o menire specifică a vieții. Dar cunoașterea filosofică a lumii nu produce numai aceste rezultate

1 În *Ibidem*: „Textul inițial: «esențialul atitudinii filosofice, ca atitudine teoretic universală, ca poziție față de adevărurile în sine, și de existentul din adevăr»" (*nota trad.*).

speciale, ci şi un comportament uman care se imprimă de îndată în tot restul vieţii practice; prin scopurile şi exigenţele sale, el preia şi scopurile tradiţiei istorice în care a fost produs şi în care îşi află chiar sursa de valabilitate. Se formează astfel o nouă comunitate, am putea spune, o comunitate intimă de interese pur ideale, între oameni care trăiesc pentru filosofie, sunt uniţi în devotamentul faţă de o sferă de idei, care nu numai că le sunt tuturor utile, dar le şi sunt în mod identic atribuite. Se constituie cu aceasta o formă de comunitate de un fel deosebit, în care fiecare lucrează cu şi pentru celălalt, exercită o critică constructivă în beneficiul celuilalt, din care rezultă, ca un bine comun, valabilitatea pură şi necondiţionată a adevărului. La aceasta intervine şi tendinţa necesară de răspândire a unui tip de interes, ce face să se înţeleagă ce s-a vrut şi ce s-a obţinut, adică o tendinţă de a încorpora persoane totdeauna noi, încă nefilosofi, în comunitatea celor care filosofează. Aceasta se produce mai întâi în interiorul naţiunii natale. Dar extinderea nu poate decurge în mod exclusiv ca o cercetare ştiinţifică de natură profesională: «dimpotrivă», ea depăşeşte cercul profesional, «iradiind» în jurul acestuia sub formă de mişcare de educaţie culturală.

Ce se întâmplă însă dacă această mişcare de educaţie culturală se extinde la cercuri tot mai largi ale poporului şi, firesc, la cele superioare, dominante, mai puţin absorbite de grijile vieţii? E clar însă că aceasta nu conduce numai la o transformare omogenă a vieţii normale, în întregime satisfăcătoare

ca viaţă statal-naţională, ci, cu toată probabilitatea, şi la mari tensiuni interne, în care această viaţă şi întreaga cultură naţională sunt aruncate într-o stare de dezrădăcinare. Cei satisfăcuţi în mod conservativ în tradiţie şi cercurile filosofice umane se înfruntă reciproc, aceasta repercutându-se şi în planul forţelor politice. Încă la începuturile filosofiei se declanşează şi persecuţia: oamenii care trăiesc în aceste idei sunt proscrişi. Şi totuşi: *ideile sunt mai tari decât toate forţele empirice* (subl. n.).

Aci mai este de luat în considerare un fapt, anume că filosofia, rezultată dintr-o atitudine critică universală îndreptată împotriva oricărui dat prealabil al tradiţiei, nu este împiedicată, în extinderea sa, de nici un fel de bariere naţionale. Numai că trebuie să fie prezentă aci capacitatea de atitudine critică universală care, fireşte, îşi are presupoziţii într-un anumit nivel al culturii preştiinţifice. Astfel, dezmembrarea culturii naţionale se poate propaga, înainte de toate, întrucât ştiinţa universală, aflată ea însăşi pe calea progresului, devine un bun comun al naţiunilor cândva străine una de alta, iar unitatea unei comunităţi ştiinţifice şi de formare culturală traversează de acum majoritatea naţiunilor.

Trebuie să evocăm încă ceva important privitor la comportamentul filosofului faţă de tradiţie. Două posibilităţi sunt de luat în considerare aci. Sau valorile tradiţionale sunt totalmente aruncate la o parte, sau se preia în mod filosofic conţinutul lor, iar acesta în spiritul idealităţii filosofice nou constituite. Un caz edificator este aci acela al religiei. În acest sens, aş vrea

să las la o parte „religiile politeiste". Zei la plural, puteri mitice de orice fel constituie deja obiecte ale lumii înconjurătoare, având aceeaşi realitate ca şi animalul sau omul. În conceptul de Dumnezeu esenţial este singularul. Văzut din latura umană însă, el implică faptul că valabilitatea fiinţei sale, şi valabilitatea valorii ei, sunt resimţite ca o constrângere interioară absolută. Aci intervine uşor tentaţia de a amesteca această absolutitate cu cea a idealităţii filosofice. În procesul general de idealizare, pe care îl angajează filosofia, Dumnezeu este, ca să zicem aşa, logicizat, devine chiar purtător al Logosului absolut. Logicul aş putea să-l recunosc deja în faptul că, pe plan teologic, religia revendică evidenţa credinţei ca fiind modul propriu şi cel mai profund al înţelegerii fiinţei adevărate. Zeii naţionali sunt consideraţi, fără îndoială, ca fapte reale ale lumii înconjurătoare. Înainte de filosofie nu se pune nici o chestiune critico-gnoseologică, nici o chestiune a evidenţei.

Deşi cumva schematic, am indicat, totuşi, în esenţă motivaţia istorică ce permite a înţelege cum, plecând de la câţiva extravaganţi Greci, s-a putut ajunge la o conversiune a existenţei umane şi a întregii sale vieţi culturale; aceasta mai întâi în propria lor naţiune, apoi la cele învecinate. Este evident însă că de aci putea să rezulte o comunitate supranaţională de un cu totul alt gen, care să depăşească naţiunile. Am în vedere, fireşte, configuraţia spirituală pe care o numim «Europa». Aceasta nu mai este pur şi simplu o juxtapunere de naţiuni diferite, influenţându-se una pe alta numai prin filiaţie, prin comerţ sau prin lupte, ci *un nou spirit*, unul provenit

din filosofie şi din ştiinţele particulare ce depind de ea; este un spirit al criticii libere şi al normării tuturor sarcinilor infinite, spirit ce domină omenirea şi creează idealuri noi, infinite. Toate acestea există atât pentru indivizii separaţi în sânul naţiunii de care aparţin, cât şi pentru naţiunile înseşi. Există, în fine, şi idealuri infinite pentru sinteza totdeauna mai vastă a naţiunilor, în care fiecare naţiune, chiar prin faptul că aspiră la propria-i sarcină ideală în spiritul infinităţii, dăruieşte ceea ce are ea mai bun în comoara naţiunilor asociate. În această dăruire şi receptare se ridică un întreg supranaţional, cu o ierarhie specifică de structuri sociale, plin de spiritul unei supraabundente infinităţi, articulată în multiple infinituri, dar rămânând o unică sarcină infinită. În această societate totală orientată de ideal, filosofia însăşi îşi păstrează funcţia diriguitoare şi sarcina sa infinită particulară, funcţia conştiinţei de sine teoretice libere şi universale, care îmbrăţişează în mod egal şi toate idealurile şi idealul total: deci universul tuturor normelor. Într-o omenire de tip european, filosofia trebuie să-şi exercite constant funcţia sa arhontică privitoare la umanitatea în genere.

II

Trebuie însă să ne îndreptăm acum atenţia la neînţelegerile bătătoare la ochi şi la temerile care, aşa cum mi se pare, îşi trag forţa lor sugestivă din prejudecăţile la modă şi din frazeologia care le

omează. Ceea ce a fost expus aci nu este oare o tentativă, foarte puţin receptată în vremea noastră, de a salva onoarea raţionalismului, a luminării, a intelectualismului, care se pierde într-o teorie străină de lume, cu consecinţele sale dezastruoase, nu este cumva o manie a culturii căutate, a snobismului intelectualist? Nu înseamnă aceasta a vrea să te reîntorci la eroarea fatală, după care ştiinţa îl face pe om înţelept, este chemată să creeze o omenire veritabilă, una stăpână şi satisfăcută de soarta sa? Cine, în zilele noastre, va mai lua în serios asemenea idei?

Pentru stadiul de dezvoltare europeană din secolul 17 şi până la sfârşitul secolului 19, această obiecţie îşi are, desigur, îndreptăţirea sa. Dar cu aceasta sensul propriu al interpretării mele încă nu este atins. Mi s-ar părea că eu, pretinsul reacţionar, sunt mult mai radical şi mai revoluţionar decât acei care, la ora actuală, îşi dau în vorbe aere de radicali.

Şi eu sunt sigur de faptul că numita criză europeană îşi află rădăcinile într-un raţionalism care a pierdut drumul adevărat. Aceasta nu autorizează însă părerea că raţionalitatea ca atare sau în întregul existenţei umane ar avea numai o importanţă subordonată. Raţionalitate: în sensul elevat şi autentic, singurul de care vorbim, în sensul în care devenise idealul însuşi în perioada clasică a filosofiei greceşti, raţiunea ar necesita astăzi mai mult ca oricând o temeinică elucidare; căci ea este chemată să ghideze dezvoltarea omenirii spre maturitate. Pe de altă parte, concedem oarecum voluntar (iar idealismul german ne este în această privinţă predecesor) că

forma de dezvoltare a numitei *ratio* ca raţionalism al perioadei luminării a constituit o rătăcire, deşi una comprehensibilă.

«Raţiune» este un termen foarte larg. După vechea şi excelenta definiţie, omul este o fiinţă vie dotată cu raţiune, şi numai în acest sens larg şi papuaşul este un om, şi nu animal. El îşi are scopurile sale, şi acţionează în mod inteligibil, supunând reflecţiei înseşi posibilităţile practice. Operele şi metodele rezultate intră astfel într-o anumită tradiţie, şi pot oricând să fie înţelese în raţionalitatea lor. Dar de îndată ce omul, chiar şi papuaşul, reprezintă, în opoziţie cu animalul, un nou stadiu al animalităţii, atunci şi raţiunea filosofică reprezintă un nou stadiu în umanitate şi în raţiunea ei. Treapta existenţei umane şi a normelor ideale pentru sarcini infinite, treapta existenţei înţeleasă *sub specie aeterni*, este posibilă însă numai sub semnul universalităţii absolute, de fapt tocmai aceea care este inclusă dintru început în ideea de filosofie. Fără îndoială, filosofia universală, împreună cu toate ştiinţele particulare, constituie doar un fenomen parţial al culturii europene. În sensul interpretării mele însă, această parte îndeplineşte, pentru a o spune astfel, rolul de creier, de a cărui funcţionare normală atârnă veritabila, sănătoasa spiritualitate europeană. Omenescul din omenirea sau din raţiunea elevată reclamă astfel o filosofie autentică.

Dar tocmai în aceasta rezidă punctul periculos! Căci atunci când spunem „filosofie", trebuie să deosebim bine între filosofie ca fapt istoric, legat de o

anumită epocă, şi filosofie ca idee, idee a unei sarcini infinite. În fiecare perioadă istorică, filosofia efectivă reprezintă tentativa, mai mult sau mai puţin reuşită, de a realiza ideea directoare a infinităţii, iar prin aceasta chiar totalitatea adevărurilor. Privite ca poli eterni, de la care nu putem devia nicicum în cursul întregii vieţi, fără a încerca remuşcări, fără a deveni infideli, şi cu aceasta nefericiţi, idealurile practice nu sunt în nici un fel dotate cu claritate şi precizie prealabilă; ele sunt doar anticipate într-o generalitate vagă, ambiguă. Determinarea se obţine abia în întreprinderile concrete, şi cel puţin în favoarea acţiunilor reuşite. Atunci însă aceste idealuri sunt continuu ameninţate de căderea în unilateralitate şi de satisfacţii premature, care se răzbună însă sub forma contradicţiilor ulterioare. De aci şi contrastul între marile aspiraţii ale sistemelor speculative, care sunt totuşi incompatibile unele cu altele. La aceasta se adaugă necesitatea specializării care, la rândul ei, constituie o sursă de pericol.

Şi astfel raţionalitatea unilaterală poate deveni un rău. Se pot spune şi următoarele: în virtutea esenţei raţiunii, filosofiile nu-şi pot înţelege şi pune în aplicare sarcina lor infinită decât într-o manieră care, înainte de toate, trebuie să rămână în mod necesar unilaterală. Nu există în aceasta nici un fel de deviere, nici o eroare, ci, aşa cum se spune, calea, care pentru ele este directă şi necesară, nu le permite să sesizeze decât o latură a sarcinii; aceasta fără ca mai întâi să remarce că o cunoaştere a sarcinii infinite, a totalităţii existentului, prezintă încă şi alte faţete. Dacă acest caracter inaccesibil al sarcinii infinite se relevă în obscurităţi şi

contradicţii, atunci se motivează recursul la o reflecţie universală. Filosoful trebuie astfel să fie totdeauna în starea de a stăpâni sensul adevărat şi deplin al filosofiei, totalitatea orizonturilor sale infinite. Nici un fel de cunoaştere parţială, nici un fel de adevăr separat nu trebuie absolutizate şi izolate. Numai în această conştiinţă de sine supremă, ce devine, la rândul ei, o ramură a sarcinii infinite, filosofia poate să-şi îndeplinească funcţia ei de a se înălţa pe sine, şi prin aceasta de a promova o umanitate autentică. Căci oricare ar fi condiţia sa, aceasta aparţine domeniului cunoaşterii filosofice în stadiul suprem al conştiinţei de sine (*Selbstbesinnung*). Numai prin această reflexivitate constantă o filosofie devine o cunoaştere universală.

Aşa cum am spus, drumul filosofiei trece prin naivitate[1]. Tocmai aci îşi află locul critica exercitată de iraţionalismul de care s-a făcut atâta caz, respectiv locul de denunţare a naivităţii acelui raţionalism care a fost luat pur şi simplu drept raţionalitate filosofică şi care, trebuie s-o recunoaştem, este caracteristic pentru filosofia întregii epoci moderne, de la Renaştere încoace, fiind considerat drept raţionalism veritabil, deci universal. În această naivitate, inevitabilă la început, sunt învăluite prin urmare toate ştiinţele, între altele şi «acelea» ajunse la dezvoltare deja în antichitate. Mai exact: numele cel mai general

1 În *Ibidem*: după «naivitate» în ms. următorul text „care a fost şters mai târziu: «atunci, prin depăşirea ei, către o treaptă mai înaltă a conştiinţei de sine, iar aceasta neavând nicidecum nevoie să fie ceva ultim – iată ceea ce trebuie văzut ca o necesitate esenţială»" (*nota trad.*).

ce convine acestei naivităţi se cheamă *obiectivism*, înfăţişat în diferitele tipuri ale naturalismului, ale naturalizării spiritului. Vechile şi noile filosofii au fost și rămân în mod naiv obiectiviste. Pentru a fi echitabil, trebuie să adăugăm că idealismul german pornit de la Kant s-a străduit, chiar cu pasiune, să depăşească această naivitate deja extrem de sensibilă, fără însă să fi putut atinge realmente acea treaptă de reflecţie superioară, decisivă pentru noua configuraţie a filosofiei şi a omenirii europene.

Numai în câteva sumare indicaţii aş putea să fac inteligibil ceea ce e de spus aci. Omul natural (să zicem, al perioadei prefilosofice) este, prin toate grijile şi întreaga sa activitate, orientat către lume. Câmpul lui de viaţă şi de acţiune îl constituie lumea înconjurătoare, desfăşurată în spaţiu şi timp, lume în care se înscrie şi el însuşi. Acest caracter persistă în atitudinea teoretică întrucât aceasta nu poate să fie alta decât cea a spectatorului dezinteresat, în a cărui privire lumea, prin însuşi acest fapt, se demitizează. Filosofia vede în lume universul a ceea ce este, iar lumea devine lume obiectivă, în opoziţie cu reprezentările asupra lumii, variabile după naţiuni şi după subiectivităţi individuale; adevărul însuşi devine adevăr obiectiv. Şi astfel, filosofia debutează sub forma cosmologiei; aşa cum este, ea este de la sine, mai întâi în interesul ei teoretic, orientată spre natura corporală; căci tot ceea ce este dat spaţio-temporal prezintă de fiecare dată, cel puţin după temelie, forma corporalităţii. Oamenii şi animalele – acestea nu sunt pur şi simplu corpuri, ci, pentru o privire orientată spre o lume înconjurătoare, ele apar ca ceva ce există

corporal, şi cu aceasta ca realităţi incluse în ordinea spaţio-temporală universală. Astfel toate procesele psihice, cele ale fiecărui eu, ca experienţă, gândire, voire au o anumită obiectivitate. Viaţa în comunitate, cea a familiilor, popoarelor ş.a., pare a se dizolva astfel în cea a indivizilor, luaţi separat şi consideraţi ca obiecte psihofizice; prin cauzalitatea psihofizică legătura spirituală este lipsită de o continuitate pur spirituală, pretutindeni intervine natura fizică.

Cursul dezvoltării istorice este jalonat într-o manieră precisă tocmai prin această atitudine cu privire la lumea înconjurătoare. Deja privirea cea mai rapidă aruncată asupra lucrurilor corporale, aflate în lumea înconjurătoare, arată că natura este o totalitate omogenă ce leagă toate lucrurile, aşa zicând, este o lume pentru sine, cuprinsă în ordinea spaţio-temporală omogenă, împărţită în lucruri singulare, toate asemănătoare între ele ca *res extensae* şi determinându-se unul pe altul în mod cauzal. Foarte repede s-a făcut un mare şi prim pas, o mare descoperire: victoria asupra finitudinii naturii, gândită deja ca ceva obiectiv în sine, o finitudine ce subzistă, în ciuda caracterului deschis şi indefinit al naturii. Infinitatea este descoperită; şi aceasta mai întâi sub forma idealizării mărimilor, masei, numerelor, figurilor, dreptelor, polilor, suprafeţelor etc. Natura, spaţiul, timpul devin în mod ideal extensibile în infinit şi în mod ideal divizibile în infinit. Din arta măsurării suprafeţelor se degajă geometria, din cea a numerelor – aritmetica, din mecanica vulgară – mecanica matematică ş.a. Totuşi, şi fără ca vreo ipoteză să fi fost în mod expres

avansată în acest sens, natura şi lumea intuitivă se transmută într-o lume matematică, lumea ştiinţelor matematice ale naturii. Antichitatea a premers acesteia, iar cu matematica ei s-a realizat totodată şi prima descoperire a idealurilor infinite şi a sarcinilor infinite. Pentru toate epocile ulterioare aceasta va deveni steaua călăuzitoare a ştiinţelor.

Cum a acţionat, dar, asupra cuceririi ştiinţifice a domeniului spiritual această fericită descoperire a infinităţii fizice? În atitudinea orientată spre lumea înconjurătoare, prizonieră a obiectivismului, tot ce e spiritual apărea ca suprapus ordinii corporalităţii fizice. O transpunere a modalităţilor naturalist-ştiinţifice de gândire era aproape, şi o întâlnim deja la începuturi, în materialismul şi determinismul lui Democrit. Dar cele mai mari spirite s-au dat înapoi, speriate, din faţa acestor doctrine, ca şi din faţa oricărei psihofizici de stil mai recent. De la Socrate, omul ca persoană, în specificitatea sa umană, omul, sesizat în viaţa sa comunitară de nivel spiritual, devine temă a reflecţiei. Omul rămâne inclus în lumea obiectivă, dar el devine deja temă majoră de reflecţie încă la Platon şi Aristotel. Aci este sesizabilă o sciziune stranie: omenescul aparţine de universul faptelor, însă ca persoană, ca eu, oamenii vizează ţeluri, urmăresc scopuri, se referă la normele tradiţiei, normele adevărului – la normele eterne. Paralizată în antichitate, această dezvoltare nu s-a stins niciodată. Să sărim, de aceea, în aşa-numita epocă modernă, unde, cu un entuziasm ardent, se preia sarcina infinită a unei cunoaşteri matematice a naturii şi, în genere, a unei cunoaşteri a lumii. Succesele

gigantice ale cunoașterii naturii trebuie acum să fie împărtășite și de cunoașterea spiritului. Rațiunea și-a probat forța ei în ordinea naturii. „Așa cum soarele este unicul soare care luminează și încălzește totul, tot așa și rațiunea este unica rațiune" (Descartes). Metoda naturalist-științifică trebuie să dezvăluie și misterele spiritului. Spiritul este real, obiectiv în lume, fundat ca atare în corporalitate. Astfel concepția despre lume ia de îndată, și în mod dominant, forma unui dualism, chiar a unuia psihofizic. Aceeași cauzalitate, numai că scindată în două, cuprinde o unică lume; sensul explicației raționale este pretutindeni același, însă astfel încât orice explicare a spiritului, dacă ea trebuie să fie unică, și cu aceasta universală în mod filosofic, conduce la planul fizic. O cercetare explicativă pură și închisă în sine a spiritului, o psihologie sau o doctrină a spiritului pură, orientată spre interior, care să poată pătrunde în psihicul altora, pornind de la eu, de la psihicul trăit de fiecare, nu poate fi oferită; căci trebuie străbătută calea ce pleacă din afară, calea fizicii și a chimiei. Toate discursurile asupra spiritului comunității, voinței poporului, scopurilor ideale, politice ale națiunilor etc., nu sunt decât romantism și mitologie, provenind dintr-o transpunere analogică a conceptelor și nu au sens propriu decât în sfera personală a individului. Ființa spirituală este fragmentată. La întrebarea despre izvorul oricărei nevoi este de răspuns astfel: acest obiectivism sau această concepție psihofizică despre lume, în ciuda evidenței ei aparente, reprezintă o naivă unilateralitate, care, ca atare, a rămas neînțeleasă. Este absurd să conferim spiritului o realitate ca și cum el ar

fi o anexă reală a corpurilor, o existenţă spaţio-temporală în interiorul naturii.

Aici suntem îndreptăţiţi însă să arătăm cum se face că, în „epoca modernă", problema crizei, care de-a lungul secolelor şi-a vădit urmările ei teoretice şi practice, ajunge, în cele din urmă, la o insatisfacţie crescândă, starea ei trebuind chiar să fie simţită ca o stare de nenorocire. În toate ştiinţele trebuinţa se inserează, în cele din urmă, ca o nevoie de metodă; chiar şi neînţeleasă însă, trebuinţa noastră europeană priveşte încă foarte multe lucruri[1].

Există însă probleme ce provin din naivitatea în care ştiinţa obiectivistă reţine pentru universul oricărui existent ceea ce ea numeşte «lume obiectivă», fără ca prin aceasta să dea atenţie faptului că subiectivitatea creatoare nu poate intra în drepturile ei în nici o ştiinţă obiectivă. Cel ce creează în modalitatea naturalist-ştiinţifică găseşte, evident, că orice este subiectiv pur şi simplu trebuie să fie eliminat, şi

1 În *Ibidem* (p. 550- 551): „după «foarte multe...», în manuscris următorul text, care la F. nu a fost preluat: «În cele din urmă, criza europeană este cea a viziunii europene asupra lumii, înţeleasă ca cea a filosofiei comprehensive. Boala îşi are fundamentul ei în obiectivismul dominant în toate formele, forme ale unui cras materialism sau cumva ale unui ascuţit naturalism psihofizic.
Toate ştiinţele, începând de la sfârşitul secolului trecut, se străduiesc în jurul aşa-numitei probleme a fundamentelor, dar acestea sunt străduinţe zadarnice. Ele privesc conceptele fundamentale ale domeniilor şi metodei, care determină întregul sens al tuturor adevărurilor şi teoriilor»" (*nota trad.*F.).

că metoda naturalist-ştiinţifică, prezentându-se în modalităţile obiective de reprezentare, determină în mod obiectiv. În felul acesta, el caută şi adevărul obiectiv pentru psihic. Aci se preconizează totodată că subiectivul, eliminat de fizician, e de cercetat în psihologie chiar ca psihic, fireşte în psihologia psihofizică. Cercetătorului naturii nu-i este clar însă că fundamentul permanent al travaliului său intelectual subiectiv îl constituie lumea înconjurătoare a vieţii; aceasta este presupusă mereu ca teren, câmp de lucru, la nivelul căruia au sens ca atare chestionările sale, metodele sale de gândire. Unde este însă supus criticii şi elucidării fragmentul de metodă capabilă să conducă de la lumea intuitivă înconjurătoare la idealizările matematicii şi la interpretarea lor ca existenţă obiectivă? Transformările lui Einstein privesc formulele în care se tratează despre lumea fizică idealizată şi obiectivată în mod naiv. Cum însă formulele în genere, ca şi obiectivarea matematică în genere, capătă sens pe fondul vieţii şi al lumii înconjurătoare intuitive, despre aceasta nu aflăm însă, iar Einstein nu reformează spaţiul şi timpul în care se desfăşoară viaţa noastră trăită.

Ştiinţa matematică a naturii constituie o admirabilă tehnică de a săvârşi inducţii, pornind de la o capacitate creativă, de la o probabilitate, exactitate, calculabilitate, pe care mai devreme niciodată n-am fi putut s-o bănuim. Ca putere (*Leistung*) creatoare, ea constituie un triumf al spiritului uman. În ceea ce priveşte însă raţionalitatea metodelor şi teoriilor ei, aceasta este numai una relativă. Ea presupune deja

principiul fundamental de care duce lipsă însăşi raţionalitatea reală. Deoarece intuiţia lumii înconjurătoare, anume, acest subiectiv pur şi simplu, a fost dat uitării în tematica ştiinţifică, este uitat şi subiectul activ însuşi, iar pentru savant nu mai constituie o temă (pornind de la acest punct de vedere, raţionalitatea ştiinţelor exacte stă astfel în aceeaşi linie cu raţionalitatea piramidelor egiptene).

Fireşte, de la Kant încoace avem o teorie proprie a cunoaşterii, iar, pe de altă parte, este prezentă aci şi psihologia care, cu pretenţiile ei la exactitate naturalist-ştiinţifică, vrea să fie ştiinţa fundamentală generală a spiritului. Speranţa noastră însă într-o raţionalitate reală, adică o înţelegere reală, este, aci ca şi pretutindeni, decepţionată. Psihologii nu observă câtuşi de puţin că nici ei înşişi, ca savanţi creatori, şi lumea lor înconjurătoare, nu ajung să constituie tema unei asemenea ştiinţe. Ei nu observă că ei înşişi, ca oameni socializaţi, în lumea lor înconjurătoare şi în timpul istoric, îi premerg în mod necesar chiar prin aceea că vor să obţină adevărul în sine, ca valabil în genere pentru fiecare. Prin obiectivismul ei, psihologia nu poate câtuşi de puţin să aibă ca temă, în sensul propriu, sufletul, ceea ce înseamnă, deci, Eul care acţionează şi suferă. Poate ea să obiectiveze şi să trateze inductiv trăirea valorizatoare, trăirea de voinţă distributivă asupra vieţii corporale, poate ea să aibă ca temă şi scopuri, valori, norme, chiar raţiune, oarecum ca „dispoziţie?" Nu este de trecut cu vederea faptul că obiectivismul, ca rezultat autentic al cercetătorului orientat către norme

veritabile, premerge chiar acestor norme; căci el nu este nici deductibil din fapte, deoarece acestea din urmă sunt deja vizate ca adevăruri şi nu ca închipuiri. Ce-i drept, dificultăţile implicate aci se simt deja, şi astfel izbucneşte disputa în jurul psihologismului. O dată cu respingerea unei fundamentări psihologice a normelor, înainte de toate a normelor pentru adevărul în sine, nu s-a sfârşit însă cu acesta. Nevoia de reformă a întregii psihologii moderne se resimte în genere, însă nu se înţelege încă faptul că obiectivismul ei o face nefuncţională, că ea nu se apropie nicidecum de esenţa proprie a spiritului, izolarea de sufletul gândit în mod obiectiv şi resemnificarea psihofizică a ceea ce-există-în-comunitate constituind o absurditate. În mod cert, ea nu a lucrat zadarnic, iar multe reguli empirice se arată şi practic valabile. Ea este însă o psihologie reală tot atât de puţin pe cât o statistică morală, împreună cu cunoaşterile ei nu mai puţin valabile, este o ştiinţă a moralei.

În vremea noastră se anunţă însă pretutindeni nevoia arzătoare a unei înţelegeri a spiritului, iar neclaritatea relaţiei metodice şi faptice dintre ştiinţele naturii şi ştiinţele spiritului a devenit aproape insuportabilă. Dilthey, unul dintre cei mai mari teoreticieni ai spiritului, şi-a pus toată energia vieţii sale în clarificarea relaţiei dintre natură şi spirit, într-o elucidare a problemei creării psihologiei psihofizice, care, aşa cum menţiona el, trebuie întregită printr-o nouă psihologie, una descriptivă, analitică. Nici strădaniile lui Windelband şi Rickert nu au dus, din păcate, la înţelegerea scontată. Şi ei, ca şi toţi ceilalţi,

rămân îndatoraţi obiectivismului; abia noii psihologi reformatori sunt cei care consideră, pe bună dreptate, că întreaga vină ar consta în prejudecata, predominantă lungă vreme, a atomismului, iar o nouă epocă ar veni abia o dată cu psihologia totalităţii. Situaţia nu poate deveni însă mai bună atâta timp cât obiectivismul, rezultat dintr-o atitudine naturală faţă de lumea înconjurătoare, nu este considerat în naivitatea sa, iar cunoaşterea nu scoate la iveală faptul că înţelegerea dualistă a lumii, în care natura şi spiritul valorează ca realităţi de acelaşi sens, deşi construite succesiv în mod cauzal, este o absurditate. Înainte de orice, o ştiinţă obiectivă a spiritului, precum şi o doctrină obiectivă a sufletului, obiectivă cred în sensul de a face să parvină în suflete, în comunităţile personale, în existenţa în forme spaţio-temporale, – o asemenea ştiinţă nu a fost dată până acum, şi nici nu va fi dată.

Spiritul şi numai spiritul este în sine însuşi şi fiinţând pentru sine însuşi, este de-sine-stătător, şi în această autonomie a sa, şi numai în ea, poate să fie tratat într-o modalitate veritabilă raţională, una veritabil şi radical ştiinţifică. În ceea ce priveşte natura, în adevărul ei naturalist-ştiinţific însă, ea este numai aparent de sine stătătoare, numai aparent este luată pentru sine, în ştiinţele naturii, drept cunoaştere raţională. Căci veritabila natură, în sensul ei naturalist-ştiinţific, este un produs al spiritului, care o cercetează, presupune deci ştiinţa despre spirit. În esenţă, spiritul este capabil să antreneze cunoaşterea de sine, iar ca spirit ştiinţific – cunoaşterea de sine ştiinţifică, şi aceasta în mod iterativ. Numai în cunoaşterea

spiritual-ştiinţifică pură, savantul nu este afectat de obiecţia de autoascundere a prestaţiei sale. Cu totul invers trebuie procedat însă cu ştiinţele spiritului, pentru a le egala în drepturi cu ştiinţele naturii. Îndată ce acestora din urmă li se consideră obiectivitatea ca autonomie, se cade în greşeala obiectivismului. Aşa cum sunt formate acum, împreună cu multiplele lor discipline, ştiinţele naturii duc lipsă de raţionalitatea înlesnită de viziunea spirituală asupra lumii. Tocmai acest neajuns, al unei raţionalităţi autentice sub toate aspectele, constituie izvorul neclarităţii, devenită insuportabilă, a omului cu privire la existenţa sa proprie şi la temele sale infinite. Toate acestea sunt unite inseparabil într-o singură temă: *Numai dacă se reîntoarce, din orientarea naivă exterioară, către sine însuşi şi rămâne la sine şi numai la sine, spiritul poate atunci să-şi fie sieşi suficient.*

Cum s-a ajuns însă la un început al unei astfel de conştiinţe de sine? Un început nu a fost posibil atâta timp cât senzualismul, sau mai bine zis psihologumul datelor (empirice), psihologia unei tabula rasa a dominat terenul. Abia când Brentano a preconizat psihologia ca ştiinţă despre trăirile intenţionale s-a dat un impuls care putea conduce mai departe, deşi Brentano însuşi nu depăşise încă obiectivismul şi naturalismul psihologist. Constituirea unei metode efective, care să sesizeze în intenţionalităţile sale esenţa spiritului şi, pornind de aci, să construiască o analitică a spiritului consecventă în mod absolut, a condus însă la fenomenologia transcendentală. Obiectivismul naturalist, ca şi orice obiectivism în

genere, se poate depăşi numai într-o unică modalitate, anume în aceea că cel care filosofează porneşte de la Eul său, considerat ca realizator al tuturor valabilităţilor sale, în raport de care el devine un spectator teoretic pur. Numai în forma unei consecvente inteligibilităţi de sine şi a unei înţelegeri a «lumii» ca prestaţie spirituală se poate ajunge, în această atitudine, la construirea unei ştiinţe cu totul autonomă a spiritului. În aceasta, spiritul nu este spirit în sau alături de natură, căci aceasta se mişcă ea însăşi în sfera spirituală. Astfel, Eul nu mai este un lucru izolat, alături de alte lucruri asemănătoare, într-o lume dinainte dată; existenţa exterioară şi una lângă alta a Eului persoanelor încetează în favoarea unei existenţe unitare, una pentru sine, interioară.

Despre aceasta nu se poate însă vorbi aci; nici măcar încă o conferinţă nu ar putea epuiza această temă. Nădăjduiesc însă să fi arătat că nu vechiul raţionalism, care a fost un naturalism absurd şi incapabil, constituie în genere problema spiritului, care ne preocupă iarăşi îndeaproape aci. *Ratio* despre care e vorba aci nu reprezintă altceva decât autoînţelegerea, cu adevărat universală şi cu adevărat radicală a spiritului în forma unei ştiinţe universale responsabile, în care se ajunge la un mod cu totul nou de ştiinţificitate, în care îşi găsesc locul toate chestiunile imaginabile, cele privind fiinţa şi cele privind norma, precum şi cele privind aşa-numita existenţă. Este convingerea mea[1] că fenomenologia

1 În *Ibidem* (551): „înainte de «Este convingerea mea» în ms. şters cu creionul următorul text, care ulterior, împreună cu textul până la «încadrată ca plăsmuire spirituală», a fost

intenţională este cea care, pentru prima dată, a făcut din spiritul ca spirit domeniul însuşi al experienţei sistematice şi al ştiinţei, determinând prin aceasta şi schimbarea totală a temei cunoaşterii. Universalitatea spiritului absolut cuprinde orice existent într-o istoricitate absolută, în care se află şi «natura», încadrată ca plăsmuire spirituală. Abia fenomenologia intenţională, chiar transcendentală, prin punctul ei de plecare şi metodele ei, este cea care a adus lumină în acest domeniu. Numai pornind de la ea se înţelege, şi din raţiuni adânci, ce este obiectivismul naturalist şi îndeosebi se înţelege că, prin naturalismul ei, psihologia trebuia, în genere, să nu nimerească principalul, anume problema radicală şi autentică a vieţii spirituale.

III

Să rezumăm ideea fundamentală a dezvoltărilor noastre: „Criza existenţei umane europene" (*des europäischen Daseins*), atât de mult blamată astăzi, şi care se manifestă în nenumărate simptome de decădere a vieţii, nu reprezintă un destin sumbru, o fatalitate impenetrabilă, ci devine inteligibilă şi penetrantă privirii din planul-fundal al *teleologiei istoriei europene* sesizabilă în mod filosofic. Presupoziţia acestei inteligibilităţi o constituie însă faptul

---

şters. «În obiectivism spiritul a fost presupus totdeauna, însă, în adevăr, nu ca el însuşi devenit temă «cercetabilă» în mod sistematic pe bază a experienţei şi analizei care îi este proprie»" (*nota trad.*).

că a fost sesizat, în esenţa sa veritabilă, fenomenul „Europa". Pentru a putea face inteligibil caracterul inesenţial al „crizei" contemporane, trebuia să se fi degajat *conceptul de Europa* ca fiind *teleologia istorică a scopurilor raţiunii infinite*; trebuia să se arate cum „lumea" europeană s-a născut din ideile raţiunii, adică din spiritul filosofiei. „Criza" putea să se clarifice atunci ca *eşecul aparent al raţionalismului*. Temeiul refuzului unei culturi raţionale constă însă – cum s-a spus – nu în esenţa raţionalismului însuşi, ci numai în *alienarea* sa, în cufundarea sa în „naturalism" şi „obiectivism".

Criza existenţei umane europene are numai două ieşiri: sau declinul Europei în înstrăinare faţă de propriul său sens raţional de viaţă, căderea în duşmănie faţă de spirit şi în barbarie, sau renaşterea Europei din spiritul filosofiei printr-un eroism al raţiunii, care va depăşi definitiv raţionalismul. Pericolul cel mai mare care ameninţă Europa îl constituie oboseala. Să luptăm împotriva acestui pericol al pericolelor ca „buni europeni", animaţi de curajul pe care nici chiar o luptă fără de sfârşit nu-l sperie. Din flama nimicitoare de incredulitate, din focul în care se consumă orice disperare privind misiunea umană a Occidentului, din cenuşa oboselii apăsătoare va învia atunci Phoenix-ul unei noi vieţi interioare şi al unei noi spiritualităţi, constituind astfel garanţia trainică a unui mare şi durabil viitor al omului, căci numai spiritul este nemuritor.

FENOMENOLOGIE

Articol pentru
Enciclopedia Britanică.
în vol. XVII (1927)

Prima variantă

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

Variantele articolului *Phenomenology*, elaborat de Husserl pentru *Encyclopaedia Britannica. A New Survey of Universal Knowledge* (vol. XVII, ed. 1927), toate fiind scrise în a doua jumătate a anului 1927, prezintă un deosebit interes atât în istoria fenomenologiei, cât şi, aşa cum s-a precizat, ca „o dovadă, unică în felul ei, a colaborării dintre Husserl şi Heidegger" (W. Biemel, *Einleitung des Herausgebers* la: *Phänomenologische Psychologie*, Vorlesungen.Sommer-Semester, 1925, în: *Husserliana. Edmund Husserl. Gesammelte Werke*, Bd. IX, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1962, p. XV).

În acest din urmă sens, mărturie stau: a) scrisoarea adresată de Heidegger lui Husserl la 22 octombrie 1927 (în: *Op. cit.*, p. 600- 601), cuprinzând observaţii la textul primului proiect al articolului; b) prezenţa unor observaţii ale lui Heidegger pe textul proiectului amintit; c) reredactarea introducerii şi a primei părţi (în *Op. cit.* până la p. 263: *Introducere. Ideea de fenomenologie şi orientarea asupra*

conştiinţei) a unei „a doua prelucrări" de către Heidegger, restul textului (partea II: *Psihologia fenomenologică şi fenomenologia transcendentală*) rămânând cel redactat de Husserl; d) observaţiile lui Heidegger la această redactare (*Op. cit.*, p. 264-277). O „a patra, ultimă versiune" (p. 277-301) a articolului este întregită de Husserl cu o a treia parte, intitulată: *Fenomenologia transcendentală şi filosofia ca ştiinţă universală în fundamentare absolută*, conţinând următoarele teme: „fenomenologia transcendentală ca ontologie"; „fenomenologia şi criza de fundamente a ştiinţelor exacte"; „fundamentarea fenomenologică a ştiinţelor despre fapte şi fenomenologia empirică"; „fenomenologia completă ca filosofie universală"; „problemele «supreme şi ultime» ca probleme fenomenologice"; „soluţionarea fenomenologică a tuturor opoziţiilor filosofice".

Două „anexe" din „1927 – toamna" se află, prima ca „Anexa XXIX" (la p. 278 în *Op. cit.*), a doua ca „Anexa XXX" (la p. 296, în *Op. cit.*), la „a treia versiune" a articolului, ceea ce arată că „a patra, ultimă versiune" este, de fapt, o perfectare a celei de-a treia. „Toate cele patru versiuni – sublinia W. Biemel (*Op. cit.*, p. 590) – mărturisesc o activitate febrilă şi au rezultat într-o succesiune rapidă din vară până în decembrie 1927". Pe bună dreptate, articolul a fost considerat în rândul „textelor întregitoare" la: *Psihologia fenomenologică*, o critică a „psihologiei naturaliste" şi o depăşire a interpretării diltheyene a psihologiei. Căci Husserl „vrea să arate

că cercetările fenomenologice se sprijină pe un nou gen de psihologie"; „psihologia implicată în fenomenologie se caracterizează prin două momente aparent opuse: 1) descrierea şi 2) aprioricul. Cum e posibilă unirea acestor opuse?" (W. Biemel, *Einleitung des Herausgebers*, în *Op. cit.*, p. XXI. XXII).

Ce se înţelege prin „psihologia fenomenologică" o arată şi articolul în discuţie, dintre ale cărui variante am tradus „primul proiect", particularizat prin claritate şi concizie. Însăşi forma din *Encyclopaedia Britannica* are la bază acest proiect. „În aceste proiecte – preciza W. Biemel în alt context (*Husserls Encyclopaedia-Britannica-Artikel und Heideggers Anmerkungen dazu*, în: Husserl, hrsg. von H. Noack, *Wissenschaftliche Buchgesellschaft*, Darmstadt, 1973, p. 282, 283), – Husserl încearcă să explice, în formă concisă, esenţa fenomenologiei"; „construcţia articolului, la care Husserl a ajuns după diferite completări ale expunerii, poate fi schiţată astfel: în secţiunea I tratează ideea unei psihologii pure; în a II-a secţiune – raportul psihologiei cu fenomenologia transcendentală, iar în secţiunea a III-a, în fine, o determinare esenţială a fenomenologiei transcendentale". În fond – continuă W. Biemel (*Op. cit.*, p. 297) – „*funcţia* psihologiei pure este dublă: ea trebuie să ofere psihologiei empirice o bază, un fundament a priori, în mod analog cu cel dat de ştiinţele pure ale naturii, ştiinţelor empirice ale naturii... Ea trebuie, în afară de aceasta, să servească drept propedeutică pentru fenomenologia ca atare. Din aceste pricini, Husserl începe

lămurirea chestiunii: «Ce este fenomenologia?» cu o explicare a psihologiei pure".

Grăitor prin el însuşi, într-un fel, o introducere în fenomenologie, aşa cum Husserl mai oferise prin *Filosofia ca ştiinţă riguroasă* (1911) şi cum va mai oferi prin *Meditaţii carteziene* (1931), proiectul articolului „Fenomenologie", pregătit pentru *Encyclopaedia Britannica*, se află în *Husserliana*, B. IX, 1962 hrsg., von Walter Biemel, p. 237- 257 (*Ergänzende Texte. A. Abhandlungen. Der Encyclopaedia Britannica Artikel*), după care şi oferim traducerea ce urmează[1].

1 Asupra genezei, structurii şi datării acestui text şi a raporturilor lui cu cel publicat în *Enciclopedia Britanică*, oferă informaţii utile editorul vol. IX din *Husserliana*, W. Biemel, în formula: *Textkritische Anmerkungen zu den Ergänzenden Texten*, în: *Op. cit.*, p. 589- 597. Câteva dintre aceste note le vom prelua interpretativ în notele din subsolul textului.

PSIHOLOGIA FENOMENOLOGICĂ

Texte suplimentare

A. STUDII

Articolul din *Enciclopedia Britanică*

PRIMUL PROIECT

Prin *fenomenologie* înţelegem o mişcare filosofică născută în pragul secolului nostru, mişcare ce viza o fundamentare radical nouă a unei filosofii ştiinţifice, şi prin aceasta a tuturor ştiinţelor. „Fenomenologie" desemnează însă şi o ştiinţă fundamentală nouă, pusă în slujba acestui scop, ştiinţă prin care se face deosebirea între fenomenologia în sens psihologic şi cea în sens transcendental.

I. **Fenomenologia psihologică în calitate de psihologie „pură"**

1. Orice experienţă şi orice altă modalitate de a ne ocupa în mod conştient de obiecte admite.

evident, o „orientare fenomenologică", o transpunere într-un proces de „experiență fenomenologică". În perceperea curentă suntem orientați către ceea ce percepem, în amintire către faptul amintit, în gândire suntem orientați spre gânduri, în evaluări spre valori, în voință spre scopuri și mijloace etc. Fiecare dintre aceste preocupări își are „tema" ei. Dar în orice moment putem efectua o schimbare de atitudine (*Einstellung*) care deviază viziunea noastră tematică de la acele fapte, gânduri, valori, scopuri etc., către „modalitățile subiective" schimbătoare multiple în care ele „apar", așa cum sunt conștiute. De exemplu, în perceperea unui cub de alamă, forma lui de cub, diferitele suprafețe, canturile, colțurile, ca și culoarea sa, luciul și determinările lui spațiale obișnuite sunt cele ce răzbat mai întâi, cele care aduc astfel cubul în cunoaștere. În loc însă să continuăm în acest mod, putem proceda fenomenologic, ca, de exemplu: în ce „perspective" multiplu schimbătoare se prezintă *cubul perceput ca neschimbat*, cum el, același ca „obiect văzut de aproape", apare altfel decât ca „obiect văzut de la distanță", ce modalități de apariție oferă el în schimbarea de orientare, și cum în cursul acestui proces al perceperii fiecare determinare în parte se prezintă ca un unicat în ansamblul variat al modurilor multiple de apariție ce îi aparțin. Perceput progresiv, nici un lucru, nici un moment sesizat în el ca determinare, nu apare (așa cum o arată această revenire la experiența

reflexivă) ca și cum, în timpul perceperii, ar fi el însuși prezent în varietatea diferitelor sale apariții: aceasta cu toate că tocmai el este cel care persistă, este dat și perceput ca unul și același[1].

În perceperea nereflectată, care progresează, se află însă în câmpul vizual numai această unitate, numai lucrul însuși, în timp ce desfășurările trăirii fondatoare rămân în afara temei, necuprinse, latente. *Perceperea nu este o posedare goală* a faptelor percepute, ci o trăire continuă a fenomenelor subiective, unindu-se în mod sintetic în conștiința unuia și aceluiași existent. „Modul de apariție" trebuie înțeles deci într-un sens mai larg. Astfel, în reamintirea cubului sau a ceva complet identic din fantezia noastră modurile de apariție sunt „aceleași" ca și în percepere, numai că schimbate toate într-un anumit fel, anume în acord cu amintirea sau fantezia. Din nou există deosebiri, cum ar fi cele dintre amintire clară și neclară, cele ale gradualității clarității, precum și cele ale determinării și indeterminării relative, toate deosebiri ale „modurilor de apariție". La fel sunt și deosebirile perspectivei de timp, ale atenției etc.

Într-un fel asemănător sunt și ideile, valorile, deciziile etc., în trăirile corespunzătoare ale gândirii, evaluării, voinței etc., anume sunt unități ale

---

1 În *Textkritische Anmerkungen, Op. cit.* (p. 592) se adaugă: „Numai prin multitudinea aparițiilor fondatoare sunt posibile unitatea faptului cunoscut și unitatea unui indiciu cognitiv al faptului" (*nota trad.*).

funcţionării în ascuns a „modurilor de apariţie"[1]. De exemplu, aceeaşi judecată, cu acelaşi subiect şi predicat, este conştiută în diferite moduri ale gândirii, anume: când evidentă, când neevidentă, iar în ultimă instanţă este considerată când explicit ca o acţiune în etape, când neexplicit, ca o idee vagă; în cazul din urmă în trecerea de la un mod la altul conştiinţa identificatoare a aceleiaşi judecăţi intervine pentru ceea ce a fost vizat o dată în primul şi apoi în cel de-al doilea mod. Ceea ce este valabil pentru întregul unei judecăţi, sau chiar al unui argument, al unei întregi teorii este valabil şi pentru fiecare element tematic, pentru fiecare concept, pentru fiecare formă de judecare etc. Unitatea tematică se constituie şi aici, ca şi pretutindeni, în multiplicităţi ale „fenomenelor" ascunse, fenomene care însă în orice moment pot fi dezvăluite prin reflecţia fenomenologică, prin analiză, prin descripţie.

De aici reiese *ideea unei teme universale*: în loc de a trăi în „atitudinea naturală" şi, ca să spunem astfel, ca un monden în «lume», adică în loc de a trăi în viaţa conştiinţei care acţionează latent şi, deci, a vedea lumea şi numai pe ea ca unic domeniu de

1 În *Op. cit.* (p. 593, se adaugă: „În ele ne sunt date «temele»), numai acestea sunt, în câmpul privirii noastre: în gândire – ideile care s-au constituit, subiectele predicative, predicate, premise, concluzii etc.; în valoare-valorile, valorile-mijloc şi valorile-scop; în voinţă scopurile şi căile voinţei. Pretutindeni putem să efectuăm reducţia fenomenologică şi să scrutăm cu privirea modalităţile multiple, schimbătoare cu totul ascunse ale conştiinţei"... (*nota trad.*).

existenţă – adică pentru noi: ca acum (prin percepţii), ca un ceva trecut (din amintiri), sau ce va veni (din aşteptări) – în loc, deci, de a aprecia, evalua această lume a experienţei, prefăcând-o într-un câmp al proiectelor teoretice sau practice, să încercăm mai bine o reflexie universală fenomenologică asupra întregii vieţi preteoretice, teoretice şi de orice alt fel. Deci, să încercăm să o dezvăluim sistematic, şi astfel să înţelegem acel „cum" al capacităţii sale de unificare, să înţelegem astfel în care forme tipice variate se prezintă această viaţă a „conştiinţei despre", cum se constituie în mod conştient unităţii sintetice, cum şi în ce forme decurg aceste sinteze, ca atare forme ale pasivităţii şi ale activităţii spontane, şi astfel cum se constituie ca obiectiv existente sau neexistente unităţile ei specifice ş.a.; în sfârşit, cum poate fi şi este valabilă pentru noi din punct de vedere ontic o lume unitară a experienţei şi cunoaşterii. Dacă ceea ce aflăm este dat şi posibil numai în experienţă, ideea numai în gândire, adevărul unic numai în înţelegere, atunci cercetarea multilaterală şi concretă a lumii, care există pentru noi şi este înţeleasă ştiinţific, cere[1] şi o cercetare fenomenologică universală a varietăţilor conştiinţei, în al cărei dinamism sintetic ea (lumea) se configurează subiectiv ca valabilă şi, eventual, ca înţeleasă. Problema se pune pentru întreaga viaţă, atât cea estetică, cât şi cea evaluată şi cea

---

1 «Obs. lui Heidegger:» De ce? Mai întâi numai prezentarea în lumină ontologică a câmpului parcă aflat în spatele ei (*nota ed.*).

practică, prin care lumea vie (*Lebenswelt*), concretă mi se înfățișează totdeauna cu un conținut variat, configurată atât ca o lume a valorii, cât și ca una practică[1].

2. Conduce o astfel de punere a problemei la o nouă știință? Corespunde ideii unei experiențe universale, îndreptată în exclusivitate asupra „fenomenului subiectiv" o arie de experiență universală încheiată, și de aici un teren favorabil unei științe încheiate? Se va spune, înainte de toate, că nu este necesară o nouă știință; căci în psihologie, ca știință a psihicului, sunt cuprinse ca atare toate fenomenele subiective simple, toate modalitățile de apariție ale fenomenelor.

Aceasta este neîndoielnic. Rămâne însă deschisă problema necesității unei discipline psihologice încheiate, întocmai ca în orientarea cercetării teoretice asupra mișcării și forțelor motrice (ca simplă structură a naturii), ca în mecanică. Să aprofundăm. Care este tema generală a psihologiei? Existentul sufletesc și viața sufletului, care apar în lume în mod concret atât în realitatea umană, cât și în cea animală. Conform acestei teorii, psihologia este o ramură concretă a antropologiei, respectiv a zoologiei. Realitățile animale prezintă două niveluri, mai întâi cel al unei concepții de bază privind realitățile fizice; pentru că, la fel ca toate realitățile, ele sunt spațio-temporale și permit un punct de vedere consecvent

---

1 În *Textkr. Anm.* (p. 593): inițial:... «Lumea vie ca o lume a valorii și ca o lume practică este totdeauna prezentă și constituită neîncetat din izvoarele ascunse ale vieții noastre» (*nota trad.*).

abstract asupra experienței, pentru tot ceea ce este pur „res extensa" în ele. Această reducție la ceea ce este pur fizic ne transpune în contextul închis al naturii fizice, căreia trupurile animalelor i se subordonează ca pure corpuri. Cercetarea lor științifică se încadrează, de aceea, în unitatea universală a științei naturii, în special în biologia fizică – știința generală despre organismele aflate în experiență fizică pură. Animalele nu sunt doar natură; ca „subiecte", ele reprezintă o „viață psihică", a unei ființe care simte, cunoaște, gândește, aspiră etc. Mișcându-ne consecvent într-o concepție orientată abstract, printr-o experiență psihică cu totul nouă (care, expres psihologic, este izvorul specific al psihologiei), ne este dat atunci psihicul în esența sa proprie cea mai pură, ceea ce conduce, în cazul stăruirii asupra acestui punct de vedere, întotdeauna de la psihic pur la psihic pur. Dacă împletim, în schimbarea de atitudine, cele două moduri ale experienței, atunci rezultă experiența combinată psihofizică, în care se evidențiază tematic relațiile reale ale psihicului cu cele ale corporalității fizice. De aici sunt ușor de întrevăzut și sensul și necesitatea unei psihologii pure. Toate noțiunile specific psihologice provin în mod evident din experiența pur psihică, așa cum provin și toate noțiunile specific naturale (ale științelor naturii) din experiența naturii. Deci, orice psihologie științifică se bazează pe formarea conceptuală științifică a noțiunilor în câmpul pur psihic al experienței. Dacă în astfel de concepte sunt conținute cunoștințe cu caracter apodictic, care pot fi dobândite în orientarea

asupra psihicului pur, atunci ele trebuie să premeargă ca „pur psihologice" tuturor cunoştinţelor psiho-fizice. Chiar şi în apercepţia naturală a unui om, ca realitate concretă, e dată subiectivitatea sa psihică, psihicul multilateral care poate fi perceput ca surplus al fizicului său trupesc, ca o unitate experimentală încheiată şi ca un întreg. Dacă „sufletul" (în sensul experienţei) are o structură esenţială generală, o caracteristică a structurii sale după condiţia sa psihică, acte şi forme ale unei sinteze pur psihice, atunci aceasta trebuie să constituie mai întâi sarcina fundamentală a psihologiei ca „*pură*" *psihologie* şi trebuie să cerceteze în mod sistematic această caracteristică. Indiferent cât de vast ar fi domeniul cercetării psihofizice, indiferent cât ar contribui ea la cunoaşterea sufletului, ea poate realiza ceva doar pe baza psihologiei pure, adică a sublinierii relaţiilor reale dintre psihic şi fizic. Toate celelalte indicii indirecte posibile despre psihic presupun o experienţă ştiinţifică a psihicului pur şi cunoaşterea structurii sale fundamentale. Conform acestui principiu, printre „conceptele de bază" psihologice se află şi elemente originare ale teoriei psihologice; primordiale în sine, cele pur psihologice preced pe cele psihofizice, şi acestea preced în genere şi toate celelalte concepte psihologice.

Cunoaşterea prin experienţă în genere se bazează, în cele din urmă, pe *experienţa originară*, pe perceperea şi transformările reactualizate ce decurg din ea. Fără de exerciţiu semnificativ iniţial nu există generalizare originară, formare conceptuală.

Aşa se întâmplă şi în acest caz. Toate conceptele pur psihologice fundamentale – ultimele elemente teoretice ale întregii psihologii, cele care preced tuturor celorlalte concepte psihologice, – trebuie să fie create pornind de la intuiţia originară a psihicului ca atare. Ea conţine trei etape, care decurg una din alta: experienţa de sine, experienţa intersubiectivă şi experienţa colectivităţii ca atare. Prima se realizează, chiar dacă este luată după origine, în forma perceperii de sine şi variantele acesteia (amintirea de sine, fantezia de sine); ea livrează psihologului intuiţii psihologice originare numai despre propriul său psihic (atât cel prezent, cât şi cel trecut). Desigur, ca sens al fiecărei experienţe intersubiective a „interiorităţii" străine se află ceea ce noi numim o variantă analoagă celei personale, astfel că ea nu poate sta sub nici un alt concept de bază decât cele create iniţial din însăşi experienţa mea. Noi concepte fundamentale oferă însă experienţa care se bazează pe experienţa de sine şi experienţa străină din viaţa comunităţii personale şi din viaţa comunităţii ca atare, concepte care presupun, în orice caz, pe cele ale experienţei de sine.

Dacă ne întrebăm ce aduce mai întâi *experienţa de sine*, reală şi posibilă, la o intuiţie originară, atunci formula clasică a lui *Descartes, ego cogito*, este singurul răspuns posibil, cu condiţia însă să eliminăm toate interesele transcendental-filosofice din această formulă. Cu alte cuvinte, nu ne izbim de nimic altceva decât de eu, de *conştiinţă* şi de *conştientul (Bewusstes) ca atare*. Psihicul pur nu este nimic altceva decât aşa-numitul „eu" (*Ichliche*) specific:

viaţa conştientă şi fiinţa ca eu într-o astfel de viaţă. Dacă în examinarea colectivităţilor umane ţinem cont şi de orientarea către psihicul pur, reiese că, dincolo de subiectele individuale (suflete), legate pur psihic de modalităţile conştiinţei intersubiectivităţii, printre care şi „actele sociale" (a se adresa celuilalt, a stabili ceva cu el, a domina voinţa lui etc.), atunci şi pentru acestea sunt date anumite legături permanente interpersonale ale persoanelor pure cu comunităţile personale din diferite straturi.

3. *Efectuarea corectă a unei reflexii pur fenomenologice*, ca intuire originară a psihicului în pura sa specificitate, îşi are marile ei dificultăţi, de a căror cunoaştere şi depăşire depinde posibilitatea unei psihologii pure, a unei psihologii propriu-zise. Metoda „reducţiei fenomenologice" este metoda fundamentală de delimitare a câmpului psihologico-fenomenologic; abia prin ea a fost posibilă o „psihologie pură". Dacă, de exemplu, o oarecare percepţie exterioară, cum ar fi a acestui copac, este concepută şi descrisă ca un datum pur psihic, atunci, fireşte, copacul însuşi, care se află undeva, în grădină, nu aparţine acestui dat, ci naturii exterioare, psihicului. Cu toate acestea, din punct de vedere psihic percepţia este ceea ce este numai ca percepţie „a acestui pom"; fără acest „a cuiva" nu poate fi descrisă, după starea sa psihică proprie, nici o percepţie. Indivizibilitatea acestui moment constă în aceea că percepţia rămâne, chiar dacă ea se înfăţişează ca o iluzie. Indiferent dacă obiectul natural există cu adevărat sau nu, percepţia lui rămâne percepţie şi îmi este dată ca atare în reflexia fenomenologică.

înţelegerea psihicului pur al unui *cogito* de felul percepţiei cere, pe de o parte, ca psihologul să excludă orice luare de poziţie faţă de existenţa veritabilă a ceea ce se percepe (a *cogitatum*-ului), pentru ca, în această privinţă, el să exercite o *epoché*, şi, potrivit cu aceasta, să nu admită nici o judecată de percepţie de al cărei sens s-ar lega o afirmaţie fermă despre existenţa sau nonexistenţa obiectivă. Pe de altă parte, nu trebuie să trecem cu vederea ceea ce constituie *esenţialul*, anume că percepţia, chiar şi după această *epoché* purificatoare, este percepţia acestei case, şi astfel împreună cu ea e dată şi valabilitatea a ceva „real existent". Cu alte cuvinte, stării pure a percepţiei mele îi aparţine obiectul percepţiei, dar numai vizat ca pur perceptibil, chiar ca un conţinut de sens (sens al percepţiei) al încrederii în percepţie. Dar „această casă percepută" în *epoché* („împarantezat"-ul, cum se spune) aparţine stării fenomenologice nu ca un moment încremenit, ci ca o unitate vie, care se constituie în multilateralitatea fluctuantă a modurilor fenomenale, dintre care, fiecare în parte are caracterul unui „fenomen al" (de exemplu, perspectiva – a ceva, panorama – a ceva etc.) şi, în derularea fenomenelor care fac parte din aceeaşi familie, formează conştiinţa sintetică a unuia şi aceluiaşi fenomen. Desigur, aceasta este valabil pentru orice fel de *cogito*, pentru orice „eu cunosc", „eu gândesc", „eu simt, râvnesc" etc. Peste tot reducţia la ceea ce este fenomenologic, adică ceva pur psihic, cere inhibarea metodică a oricărei atitudini naturale obiective; şi aceasta priveşte nu numai fiecare atitudine obişnuită, ci şi atitudinea faţă de valori, bunuri etc.,

valabile ca nişte *cogitaţii* activate în mod firesc de către subiect. Peste tot sarcina constă în a urmări mai întâi abundenţa de moduri în care se „constituie" treptat „obiectualităţi intenţionale" (perceputul ca atare, amintitul, gânditul, evaluatul ca atare etc.) ca unităţi sintetice ale multiplicităţilor ce se ivesc în conştiinţă şi dezvăluie multe forme de sinteză, prin care o conştiinţă dată ajunge numai împreună cu o altă conştiinţă la unitatea unei conştiinţe ca atare. Dar aici nu putem găsi nimic altceva decât „conştiinţa a ceva", tot mai mult concentrată în acelaşi pol unitar: *ego*. Orice datum psihic se prezintă ca unitate numai dacă se referă la o multitudine constituantă. Psihologia pură (şi, deci, psihologia în genere) trebuie să înceapă cu datele experienţei reale, cu propriile mele trăiri pure deci, ca percepţii despre, amintiri despre etc., dar nu cu substracţii şi abstracţii, aşa cum se întâmplă în cazul datelor senzoriale şi al celorlalte.

4. Psihologia fenomenologică sau pură, ca o disciplină unitară, închisă în sine şi strict delimitată de ştiinţa naturii, nu se poate fundamenta, din motive serioase, ca o ştiinţă despre fapte, ci numai ca o ştiinţă pur raţională („apriorică", „eidetică"). Ca atare, ea este baza necesară a oricărei ştiinţe riguroase empirice a legităţilor psihicului, aşa cum disciplinele pur raţionale ale naturii, geometria pură, foronomia, cronologia, mecanica constituie fundamentele oricărei ştiinţe posibile „exacte" empirice a naturii. Aşa cum în fundamentarea acestora este nevoie de o dezvăluire sistematică a formelor esenţiale ale unei naturi în genere, fără de care natura, mai exact spus, forma spaţio-temporală a

mişcării, schimbării, substanţialitatea şi cauzalitatea psihică ar fi de neconceput, şi pentru o psihologie ştiinţifică „exactă" este nevoie de o dezvăluire a specificului aprioric, fără de care eul (respectiv „noi"), conştiinţa, obiectualitatea conştiinţei şi, prin urmare, o viaţă psihică în genere ar fi de neconceput; şi aceasta cu toate deosebirile şi formele esenţiale posibile de sinteză, care nu sunt despărţite de ideea unei totalităţi psihice individuale şi sociale.

De metoda reducţiei fenomenologice se leagă apoi şi metoda de cercetare psihologică a esenţei ca *eidetică*: deci eliminarea nu numai a judecăţilor care depăşesc viaţa pură a conştiinţei (şi, deci, a tuturor ştiinţelor pozitive naturale), ci şi eliminarea oricărei facticităţi pur psihologice. Aceasta serveşte în mod exemplar doar ca suport al variaţiei libere a posibilităţilor, în timp ce ţelul cercetărilor îl constituie *invarianta* ce apare în variaţii, *stilul necesar al formei*, de care este legată posibilitatea gândirii. Astfel, de exemplu, fenomenologia perceperii spaţiale nu este o ştiinţă a percepţiilor externe faptic, existente sau empiric posibile, ci este punerea în evidenţă a sistemului necesar de structuri, fără de care o sinteză multilaterală a percepţiilor ca percepţii ale unuia şi aceluiaşi lucru nu ar fi de conceput. Printre cele mai importante şi mai cercetate sinteze psiho-fenomenologice se situează sintezele *autentificării*, de exemplu modalităţile în care, în percepţia exterioară, în forma concordanţei şi a împlinirii anticipărilor credinţei netăgăduite în existenţă, conştiinţa se

consideră pe sine drept conştiinţă a lucrului care este pus în evidenţă. În mod corelativ: cercetarea modalizării, a problematicului, a simplei prezumţii şi, eventual, a evidenţei ineficacităţii ca forme opuse de sinteze concordante – şi aşa în toate genurile de activitate (psihologia pură a raţiunii)[1].

5. Prima reducţie fenomenologică, cea descrisă mai sus, este cea egologică, şi astfel şi fenomenologia este mai întâi fenomenologia posibilităţilor esenţei singurului meu *ego*, intuit originar (*fenomenologie egologică*). Dar o fenomenologie a intropatiei şi a modului în care ea decurge unitar, ca sinteză a fenomenelor corespunzătoare ale psihicului meu, putând apoi să indice consecvent autentic „subiectivitate străină", conduce la lărgirea sferei reducţiei fenomenologice, anume ca *reducţie la intersubiectivitatea pură*. De aici rezultă o fenomenologie psihologică cu totul pură, ştiinţa despre o comunitate constituită pur psihologic, în ale cărei acte, împletite în mod intersubiectiv (acte ale comunităţii), se constituie lumea „obiectivă" (lumea pentru fiecare) ca natură „obiectivă", ca o lume a culturii şi ca lume „obiectivă" a comunităţii existente.

6. Ideea unei psihologii pure, creatoare, a uneia nu doar psihofizice, ci care să decurgă numai din experienţa pur psihologică, ne reîntoarce la opera memorabilă a lui *Locke*, iar dezvoltarea şi

1 «Adnotaţia lui Heidegger la ultimele 10 rânduri ale lucrării:» Probleme transcendentale! (*nota ed.*).

acţiunea principiilor lockeene se realizează în mişcare empiristă care porneşte de la el. Ea culminează în genialul *Treatise* a lui *D. Hume*. Acesta poate fi considerat ca primul proiect al unei psihologii pure, introdusă în mod consecvent (chiar dacă este numai una egologică); deci, nu mai puţin decât prima tentativă a unei filosofii fenomenologice transcendentale. Căci, încă la Locke, se amestecă două tendinţe separabile, anume cea psihologic-pozitivă şi cea transcendental-filosofică. În ciuda multor prezumţii profunde, mişcarea, atât de bogată în consecinţe, eşuează, şi încă în ambele direcţii. Îi lipseşte conştiinţa de sine radicală cu privire la scopul unei psihologii pure şi posibilităţile ei, îi lipseşte metoda fundamentală a reducţiei fenomenologice. Cecitatea în faţa conştiinţei, considerată drept conştiinţă-despre (în faţa „intenţionalităţii"), înseamnă şi cecitatea în faţa temelor şi metodelor specifice care izvorăsc din aceasta. În cele din urmă, empirismului îi lipseşte de asemenea înţelegerea necesităţii unei ştiinţe raţionale a esenţei sferelor pur psihice. Toate acestea au făcut imposibilă şi pe mai departe o fundare radicală a psihologiei pure, şi cu aceasta a unei psihologii riguros ştiinţifice.

Un impuls hotărâtor l-a dat abia *F. Brentano* (*Psychologie* I, 1874), prin marea descoperire care constă în reevaluarea conceptului scolastic de intenţionalitate, în considerarea acestuia ca o caracteristică esenţială a „fenomenelor psihice". Dar nici el, încă reţinut de prejudecăţi naturaliste, nu sesizează

problemele sintezei şi ale constituirii intenţionale şi nu află calea către fundamentarea unei psihologii în sensul fenomenologic pur, după noi chiar eidetică. Numai prin descoperirea sa a fost posibilă însă mişcarea fenomenologică înfiripată în pragul secolului nostru: paralelismul acestei psihologii pure şi apriorice cu ştiinţa naturii pură şi apriorică (de exemplu, geometria) face evident faptul că aci nu este vorba doar de o „speculaţie a priori" sterilă, ci de o elaborare strict ştiinţifică în cadrele intuiţiei psihologice concrete: anume formarea sistematică de concepte psihologice pure aparţinând, în valabilitatea lor necesară, legităţilor esenţiale evidente; şi aceasta într-o ierarhie sistematică nelimitată.. Altfel nici nu am putea presupune aici caracterul ştiinţific al unor ştiinţe a priori binecunoscute nouă, în care modului fundamental diferit al psihicului îi corespunde modul fundamental diferit al sistemului aprioricului său şi al întregii metode.

II. **Fenomenologia transcendentală faţă de fenomenologia psihologică**

1. Noua fenomenologie nu s-a dezvoltat iniţial ca o psihologie pură, deci nu în interesul fundamentării[1] unei psihologii ştiinţifice strict empirice, ci, mai mult, ca „*fenomenologie transcendentală*", în folosul unei reforme a filosofiei în direcţia unei ştiinţe riguroase. Fenomenologia transcendentală şi cea

1 „Nota lui Heidegger la «Fundamentare»": Psihologie raţională! (*nota ed.*).

psihologică, ca diferite în fondul lor, trebuie să fie însă strict delimitate una de alta. Cu toate că una poate trece în cealaltă prin simpla schimbare de atitudine şi apar la ambele „aceleaşi" fenomene şi caracteristici esenţiale, acestea prezintă alte indicii, ceea ce le schimbă sensul în mod principial. Nici interesul lui *Locke* nu-l constituia, de fapt, iniţial fundamentarea unei psihologii pure, căci aceasta trebuie să fie doar un mijloc pentru o soluţionare universală a *problemei „intelectului"*. Tema sa primară a constituit-o astfel dezlegarea enigmei capacităţii intelectuale aflată în subiectivitate ca o cunoaştere şi ca ştiinţă, dezlegare realizată cu pretenţii la valabilitate obiectivă. Prin urmare, *Eseul* lui *Locke* vrea să fie proiectul unei teorii a cunoaşterii, al unei filosofii transcendentale. Lui şi şcolii sale li se potriveşte reproşul de „psihologism". Dacă însă, în sensul problemei transcendentale survine chestiunea unei obiectivităţi, care se conştientizează în imanenţa subiectivităţii pure şi se realizează în procesul subiectiv de fundamentare, atunci sensul şi justificarea acestei probleme privesc în aceeaşi măsură şi tot ce este obiectiv[1]. Încă în *Meditaţiile* lui Descartes (şi prin aceasta el a fost declanşatorul epocal al problematicii transcendentale) se afla deja pregătită părerea că, ceea ce considerăm totdeauna ca existent real şi existent în mod esenţial determinat,

1 În *Op. cit.* (p. 596): „iniţial:... «transcendenţa doveditoare: astfel această chestiune priveşte în aceeaşi modalitate totul şi fiecare transcendent, înainte de toate, deci, întreaga lume obiectivă reală»" (*nota trad.*).

deci, în cele din urmă întregul univers, este pentru *ego*-ul cunoscător doar existent ca ceva crezut în sensul subiectiv, iar existentul ca atare ca ceva reprezentat în simţuri, ca ceva gândit etc. Deci, viaţa subiectivă a conştiinţei, în pura ei imanenţă, este focarul oricărei conferiri de sens şi al oricărei instituiri de fiinţare, oricărei autentificări a existenţei. Este deci nevoie de o conştiinţă de sine pură şi sistematică a actului cunoaşterii, de o dezvăluire a vieţii raţionale numai în mod pur, din „experienţa internă"; aceasta pentru a lămuri ce poate şi ce realizează aci subiectivitatea în imanenţa ei ascunsă. Cu toate că şi *Locke* a fost călăuzit de această părere, el a greşit în ceea ce priveşte puritatea principială şi a căzut în eroarea psihologismului. Era absurd, atunci când şi experienţa obiectiv-reală şi cunoaşterea transcendentală în genere erau puse sub semnul întrebării, să se presupună anumite experienţe şi cunoaşteri obiective, ca şi cum sensul şi justificarea valabilităţii lor obiective nu ar fi aparţinut ele însele aceleiaşi probleme. O psihologie ca atare nu putea fi temei al filosofiei transcendentale. Până şi psihologia pură în sens fenomenologic, delimitată tematic prin reducţia psiho-fenomenologică, rămâne oricând numai ştiinţă pozitivă, are ca pretins teritoriu lumea însăşi. Sufletele pure şi comunităţile sufleteşti sunt prezumtiv suflete, doar corpurile în natură sunt lăsate la o parte. Însăşi această psihologie pură[1] este, din punct de vedere transcendental, problematică, ca şi

1 «Nota lui Heidegger:» *ca empirică (nota ed.).*

oricare ştiinţă pozitivă. Pentru scopurile unei filosofii transcendentale este nevoie însă de o reducţie fenomenologică lărgită şi pe deplin universală (cea transcendentală), care face pe deplin satisfăcătoare universalitatea problemei, iar în ce priveşte întregul univers al experienţei şi orice cunoştinţă şi ştiinţă pozitivă bazată pe ea, exercită o „*epoché*", le transformă cu totul în fenomene, anume în fenomene transcendentale.

Încă Descartes atinsese, în treacăt, această reducţie, în măsura în care (conform principiului său metodic al unei *epoché*, anume de a pune totul sub semnul îndoielii) el scotea total din cauză lumea experienţei; el a recunoscut însă că *ego cogito* rămâne în discuţie ca un univers al subiectivităţii pure şi că aceasta, care nu trebuie să fie luată nici drept eu, nici ca acest om[1], este existentul în măsura în care e presupus în valabilitatea sa imanentă în orice cunoaştere pozitivă, faţă de ea acesta este chiar un în sine, primul. Dacă adăugăm aci şi faptul că Locke cunoştea necesitatea de a descrie în mod concret, după toate regulile şi treptele ei de bază, viaţa cunoscătoare precum şi descoperirea intenţionalităţii de către Brentano, în noua ei evaluare, apoi cunoaşterea necesităţii metodei apriorice, rezultă atunci de aci atât tema, cât şi metoda fenomenologiei transcendentale actuale. În loc de reducţia simplă la subiectivitatea

1 «Însemnarea lui Heidegger la „acest om"» Înţeles însă pe deplin ca «umanitate», iar aceasta înţeleasă ca esenţă a «omului». (*nota ed.*).

psihică pură (la psihicul pur al omului în lume) este posibilă o reducție la subiectivitatea transcendentală printr-o *epoché* metodică privind lumea reală și toate obiectivitățile ideale („lumea" numerelor etc.). Rămâne valabil, în exclusivitate, universul subiectivității „transcendental-pure", cuprinzând în el toate „fenomenele" reale și posibile ale obiectivităților, toate modurile de apariție, modurile de conștiință etc., referitoare la ea. Numai prin această metodă radicală, fenomenologia transcendentală evită paradoxul cercului teoretico-gnoseologic: ceea ce îndeosebi premerge (ca și cum ar fi de netăgăduit) este de la sine înțeles chiar și în sensul general al problemei transcendentale. Abia acum devine pe deplin clară tentația psihologismului. Fenomenologia pur psihologică coincide, într-o anumită măsură, așa cum se poate ușor observa acum, cu fenomenologia transcendentală; cu deosebirea că, prin ceea ce consideră ca fiind pur fenomenologic în orice expresie, ea înțelege, o dată ceea ce este sufletesc, un strat existențial înăuntrul lumii naturale, iar altă dată subiectiv-transcendental, în care își află originea sensul și valabilitatea existenței acestei lumi. *Reducția transcendentală* (subl. ns. – *Al. B.*) ne pune în fața unei experiențe de un fel cu totul aparte, o experiență ce trebuie continuată consecvent, anume, cea transcendentală. Prin ea se dezvăluie subiectivitatea *absolută* care acționează peste tot din ascunziș (*Verborgenheit*), împreună cu toată viața ei transcendentală, în ale cărei sinteze intenționale se constituie, ca pozitiv valabile existențial, toate

obiectele reale şi ideale. Ea oferă cadrul tematic al unei ştiinţe fenomenologice absolute, care se numeşte transcendentală, deoarece cuprinde în sine toate problemele transcendentale sau teoretico-raţionale. Pe de altă parte, teoria transcendentală a raţiunii se deosebeşte de ea doar prin problematica iniţială, deoarece dezvoltarea unei astfel de teorii presupune studiul general al întregii subiectivităţi transcendentale. Este una şi aceeaşi ştiinţă apriorică.

2. Toate ştiinţele pozitive sunt ştiinţe în sensul unei naivităţi transcendentale. Ele cercetează unilateral, fără să înţeleagă integral, rămânându-le ascunse unităţile reale ale cunoaşterii şi experienţei vieţii, unităţi care se constituie în mod transcendental; aceasta cu toate că (fapt ce poate fi constatat abia după reducţiile noastre) toate unităţile sunt ca atare ceea ce sunt, după sensul lor cognitiv propriu, numai ca unităţi ale multitudinii transcendental-constituite. Abia fenomenologia transcendentală (şi idealismul ei transcendental nici nu constă în altceva) înlesneşte ştiinţelor accesul la concreţiuni depline, le justifică multilateral ca ştiinţe propriu-zise. Tema ei (a fenomenologiei) priveşte orice subiectivitate posibilă în genere, în a cărei viaţă conştientă, în ale cărei experienţe şi cunoaşteri constitutive devine conştientă de sine orice lume obiectivă posibilă.

Lumea cunoscută în experienţa faptică este tema sistemului ideatic complex al ştiinţelor pozitive. Pe baza variaţiilor ideale libere ale experienţei faptice în raport de lumea experienţei se naşte ideea unei experienţe posibile în genere, înţeleasă ca aceea a

unei *lumi posibile*: de aici şi ideea unui sistem posibil al ştiinţelor experimentale ca aparţinând *a priori* unităţii unei *lumi posibile*. Deci, pe de o parte, o ontologie *a priori*, care cercetează în mod sistematic structurile ce aparţin în mod necesar unei lumi posibile, toate structurile fără de care o lume ca atare nu ar putea fi concepută din punct de vedere ontic. Pe de altă parte, lumea posibilă şi structurile sale ontice sunt cercetate, din punct de vedere al corelaţiei fenomenologice, după formele unui sens posibil şi ale fundamentării fiinţei ei (ca lume a experienţei posibile), forme fără de care ea ar fi de neconceput.

În acest fel, fenomenologia transcendentală, o dată expusă, cuprinde în sine o ontologie universală în sens larg, o ontologie completă, multilaterală, concretă, în care toate conceptele ontologice corelative decurg dintr-o originaritate transcendentală, care, la rândul ei nu lasă nelămurită nici o problemă de sens şi de justificare. Ştiinţele apriorice formate istoriceşte nu realizează niciodată ideea deplină a unei ontologii pozitive. Ele se referă (şi chiar şi în acest sens în mod unilateral) doar la forma logică a oricărei lumi posibile (*mathesis universalis* în sens formal) şi la formele esenţiale ale unei naturi fizice posibile. Ele rămân implantate în naivitatea transcendentală şi, deci, şi cu neajunsurile inerente fundamentării, a căror consecinţă necesară sunt. În această formă naivă, ele funcţionează ca nişte instrumente metodice ale ştiinţei pozitive „exacte" corespunzătoare, mai exact spus, ele servesc la raţionalizarea domeniilor pozitive, pentru a procura, prin raportarea la structura esenţială a unui fapt al unei lumi posibile în genere,

încrederea în necesitate, și astfel să atribuie legi simplelor reguli inductive. „Conceptele fundamentale ale tuturor științelor pozitive, acelea din care decurg toate celelalte concepte ale realului, sunt, totodată, conceptele fundamentale ale științelor raționale corespunzătoare. Dacă ceva este neclar încă de la început și, deci, neclar pentru cunoașterea adevăratului sens, atunci această neclaritate se transmite asupra întregului domeniu teoretic al științelor pozitive. În ultimul timp, criza de fundamente în care au intrat toate științele pozitive, empirice și apriorice, a dezvăluit lupta în jurul „paradoxurilor", în jurul evidenței, reale sau aparente, a conceptelor și principiilor de bază aritmetice, cronologice etc. ale tradiției și totodată imperfecțiunea tuturor științelor pozitive. După tipul lor metodologic, ele nu mai pot fi considerate drept științe exacte, științe care se înțeleg și justifică de la sine, putând să-și indice, într-o examinare multilaterală, drumul lor sigur. Din această situație nestatornică, știința modernă poate fi salvată doar printr-o reformă fenomenologică. Din cele spuse până acum, fenomenologia transcendentală este chemată să transpună în realitate, prin ridicarea în transcendental, ideea ascunsă în ea a unei ontologii universale, deci ideea unei științe a sistemului formelor esențiale ale oricărei lumi posibile a cunoașterii ca atare și a formelor corelative constituirii intenționale a acestora. Deci, fenomenologia este izvorul originar al conceptelor fundamentale ale tuturor științelor apriorice (ca ramuri ale unei ontologii), create din veridicitatea inițială și într-o maturitate fenomenologică eliberată de orice incertitudine, și deci și

de conceptele corespunzătoare ştiinţelor pozitive privitoare la lumea noastră faptică. În evoluţia ei sistematică, această ontologie fenomenologică pregăteşte toate aceste ştiinţe, încă nefondate aprioric, pregătind totodată constituirea tuturor ştiinţelor despre fapte ca ştiinţe „exacte" (raţionalizate). Un pas hotărâtor în acest sens îl reprezintă crearea unei psihologii pure apriorice, cu o funcţie asemănătoare pentru cea empirică, cum este cea a geometriei apriorice pentru fizica empirică. O problemă serioasă se ridică însă în interpretarea fenomenologică a istoriei şi a „sensului" universal închis în unicitatea ei.

3. Fenomenologia vieţii afective şi voliţionale, cu intenţionalitatea specifică ei, şi bazată pe fenomenologia experienţei şi cunoaşterii naturale, cuprinde întreaga cultură, după configuraţiile ei necesare şi posibile, precum şi aprioricul corelativ, care aparţine formelor esenţiale ale socializării. Bineînţeles, orice disciplină normativă, cât şi oricare dintre cele filosofice în sens special, ţine de sfera fenomenologiei; şi aceasta aşa cum s-a impus, din punct de vedere istoric, fenomenologia filosofică, în explicarea ideii unei logici pure şi a unei axiologii şi practici formale. Fenomenologia este antimetafizică atâta timp cât ea respinge[1] orice metafizică care se mişcă în abstracţii formale goale. Dar, ca şi toate problemele cu adevărat filosofice, şi cele metafizice se reîntorc toate

1 «Observaţia lui Heidegger:» *sau* şi tocmai atâta timp cât prin metafizică se înţelege prezentarea unei imagini a lumii care se realizează doar în atitudinea naturală şi îşi înfăţişează posibilităţile sale faptice cognitive numai în anumite situaţii ale vieţii, determinate istoriceşte (*nota ed.*).

pe terenul fenomenologiei, găsindu-şi aici forma şi metoda lor transcendentală veritabilă, născută din intuiţie. În afară de aceasta, fenomenologia nu este cu nimic mai prejos de o filosofie sistematică în stil tradiţional, chiar de o ştiinţă care se mişcă în cadrul unor cercetări sistematice concrete. Chiar şi treapta inferioară, analiza pur descriptivă a esenţei structurilor unei subiectivităţi pur transcendentale (a unui *ego* ca monadă) constituie un câmp vast pentru o muncă de cercetare concretă, ale cărei rezultate sunt fundamentale pentru întreaga filosofie (şi psihologie). În munca sistematică a fenomenologiei, muncă ce merge de la datul intuitiv către sfera progresivă abstractă, se rezolvă de la sine şi fără intervenţiile unei dialectici argumentative, chiar fără încercări de compromisuri, vechile opoziţii ale punctelor de vedere filosofice, opoziţii cum ar fi cea dintre raţionalism (platonism) şi empirism, subiectivism şi obiectivism, idealism şi realism, ontologism şi transcendentalism, psihologism şi antipsihologism, pozitivism şi metafizică, concepţie despre lume teologică şi cauzalistă. Peste tot motive bine întemeiate, peste tot însă jumătăţi de măsură sau absolutizare de unilateralităţi numai relativ şi abstract îndreptăţite. Subiectivismul poate fi depăşit doar prin cel mai universal şi cel mai consecvent subiectivism (cel transcendental). În această formă el este în acelaşi timp obiectivism; aceasta în măsura în care reprezintă dreptul oricărei obiectivităţi dobândite prin experienţă, dar exprimă totodată şi sensul ei deplin şi real, caz în care aşa-zisul obiectivism realist păcătuieşte prin neînţelegerea constituirii transcendentale. Trebuie să adăugăm:

empirismul poate „să fie depăşit" doar prin empirismul cel mai universal şi consecvent, care, în loc de experienţa „limitată" a empiricilor, pune conceptul de experienţă în mod necesar lărgită, anume intuiţia originară în care toate formele ei (intuiţia eidos-ului, evidenţa apodictică, intuirea fenomenologică a esenţei etc.) îşi află îndreptăţirea, ca modalitate şi formă, prin analiza fenomenologică.

Ca o eidetică, fenomenologia este, pe de altă parte, raţionalistă, ea depăşind însă raţionalismul dogmatic limitat prin cel universal, prin cel care se referă în mod unitar la subiectivitatea transcendentală, la conştiinţa eului şi la obiectualitatea (*Gegenständlichkeit*) conştientă. La fel stau lucrurile şi cu celelalte opoziţii menţionate. În doctrina despre geneză, fenomenologia tratează teoria esenţei asociaţiilor, purifică şi justifică descoperirea lui Hume, dovedind, totodată, că esenţa subiectivităţii transcendentale şi legitatea ei esenţială este de natură pur teleologică. Idealismul ei transcendental scapă total de realismul natural, manifestându-se însă nu prin argumentări aporetice, ci prin însăşi consecvenţa travaliului fenomenologic.

Împreună cu *Kant*, fenomenologia combate ontologismul găunos al analizei conceptuale[1], dar este ea însăşi ontologie, creată însă din „experienţa" transcendentală. Fenomenologia respinge orice renaştere filosofică: ca filosofie, ea este autodeterminarea

1 În *Op. cit.* (p. 597): „iniţial:... « Ontologismul scolasticii şi al şcolii wolfiene»" (*nota trad.*).

cea mai originară şi universală, orientată către con-crete. probleme şi cercetări prelucrate de ea, primind impulsuri de la personalităţile trecutului, ale căror intuiţii iniţiale le confirmă, transpunându-le însă pe terenul cercetării concrete, constante şi exigente. Ea cere fenomenologilor să renunţe la a căuta pentru sine idealul unei filosofii proprii şi să trăiască pentru o *philosophia perennis*, deci, ca nişte lucrători mo-deşti în comunitate cu ceilalţi oameni.

POSTFAŢĂ (1930)

LA

„IDEI PENTRU O FENOMENOLOGIE PURĂ ŞI O FILOSOFIE FENOMENOLOGICĂ”

POSTFAŢĂ[1]

Observaţie prealabilă

Considerate în ansamblu, filele următoare oferă textul dezvoltărilor explicative pe care le-am alăturat ca *Prefaţă* la ediţia engleză (aflată într-o perspectivă apropiată)[2] a *Ideilor* mele. Întrucât mă pronunţ aci asupra neînţelegerilor care au învăluit sensul veritabil al fenomenologiei transcendentale, elaborată de mine, textul nu poate să nu fie de folos şi cititorului german al acestei scrieri (publicată numai ca fragment al unui mare întreg). Stăpâniţi de

1 *Nachwort zu den „Ideen I"*, text publicat pentru prima dată în *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, vol. 11, 1930. Niemeyer, Halle a.d. Saale. Traducerea de faţă redă celebrul *Nachwort* după: *HUSSERLIANA. Edmund Husserl, Gesammelte Werke*, Band V; *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Drittes Buch: *Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*, hrsg. von Marly Biemel, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1952, p. 138-162.

2 Ediţia engleză a *primei cărţi* a „Ideilor" a apărut în 1931, în traducerea lui W.R. Gibson (*nota ed.*).

deprinderile de cugetare ale tradiţiei filosofice, trecem uşor cu vederea peste modalitatea, după metodă şi domeniu de activitate, radical nouă a acestei fenomenologii. Nu se înţelege astfel câtuşi de puţin rolul ei hotărâtor în deschiderea unei noi căi, în orientarea gândirii către un travaliu lucid, condus în spiritul celei mai radicale ştiinţificităţi, spirit prin care oricare dintre problemele imaginabile ale filosofiei ar putea în principal să ajungă treptat la o formulare şi o soluţionare corectă.

Desigur, nu este de luat în consideraţie aci situaţia filosofiei germane (deosebită mult de a celei engleze), cu a sa filosofie a vieţii ce se luptă pentru predominare, cu noua ei antropologie şi filosofie a „existenţei". Nu sunt de luat în considerare, în sfârşit, reproşurile de «intelectualism» sau «raţionalism», aduse fenomenologiei mele, precum şi expunerii, foarte îndeaproape corelată cu aceasta, a conceptului de filosofie. Tocmai în acest concept eu am restituit ideea cea mai originară de filosofie, care, începând cu prima ei formulare expresă de către Platon, se află la baza filosofiei şi ştiinţei noastre europene, şi circumscrie pentru ele o temă imperisabilă.

De fapt, după ideea ei, filosofia valorează pentru mine ca ştiinţă universală şi, în sensul cel mai radical, «riguroasă». Ca atare, ea este ştiinţă rezultată din fundamentarea ultimă sau, ceea ce este acelaşi lucru, din responsabilitatea de sine autonomă (*Selbstverantwortung*) ultimă, în care, deci, nici o înţelegere de sine, predicativă sau prepredicativă, nu mai funcţionează ca domeniu cognitiv indiscutabil.

Aceasta este, îmi permit să afirm, o *Idee* care, aşa cum o arată explicitarea analitică ce urmează, este de realizat numai într-un mod relativ, în forma valabilităţilor relative, temporare şi într-un proces istoric infinit – aşa cum în fapt şi este de realizat. Potrivit originii ei istorice, această idee dăinuie în ştiinţele noastre pozitive; aceasta oricât de puţin ar fi satisfăcută, în virtutea prezenţei sus-numitei idei, modalitatea de a le fundamenta. După cum este cunoscut, în cea mai recentă dezvoltare a acestora au rezultat, pentru ele, destule dificultăţi şi, totodată, şi-a făcut loc un scepticism care ameninţă să discrediteze marele proiect al unei ştiinţe riguroase ca atare şi, în genere, al unei filosofii ca ştiinţă riguroasă.

Pentru a considera intenţional o filosofie, pentru a indica posibilitatea realizării ei, şi în loc de a ceda pripit acestui scepticism, îmi pare mai corect, şi totodată ca marea sarcină a epocii noastre, să realizăm o reflecţie (*Bessinung*) radicală. Într-o modalitate hotărâtoare şi dătătoare de roade, aceasta se poate realiza numai prin reconfigurarea sistematică a metodei de interogare privind premisele ultime ale cunoaşterii. Reinterogarea conduce, înainte de toate, la fiinţa subiectivă universală şi la viaţa care este presupusă deja ca preştiinţifică în orice teoretizare, iar de aci – şi acesta este pasul *hotărâtor* – la «subiectivitatea transcendentală» (numită astfel cu vechiul termen, însă cu un nou sens), lăcaşul conferirii de sens şi al păstrării fiinţei. «Filosofie ca ştiinţă riguroasă», chiar fondatoare în mod universal şi absolut, nu este de conceput înainte de a fi făcut, din nou şi cu seriozitatea cea mai radicală,

încercarea de a regândi condițiile de fundamentare a ei: căci este vorba de știința fenomenologică, anume cea a unui nou principiu, a unui nou început.

Nu pot să intru aci în detalii cu privire la o confruntare mai îndeaproape cu orientările contemporane opuse care, în contrast cu totul exterior cu filosofia mea fenomenologică, vor să distingă între știință riguroasă și filosofie. Aș vrea numai să o spun în mod expres că tuturor obiecțiilor ridicate pe asemenea laturi – anume: cea a intelectualismului, a împotmolirii demersului meu metodic într-o unilateralitate abstractă, în ceea ce, în genere și principial, ar fi neapropierea de subiectivitatea originar-concretă, practic-acțională, precum și de problemele așa-numitei «existențe», adică problemele metafizice – tuturor acestora nu le pot recunoaște nici un fel de justificare. Căci toate se bazează pe neînțelegeri, în cele din urmă pe neînțelegerea faptului că fenomenologia mea se resemnifică la un nivel a cărui depășire constituie întregul ei sens; sau, în alți termeni, pe neînțelegerea modalității principial noi a «reducției fenomenologice» și astfel și cea a ridicării de la subiectivitatea mundană (a omului) la «subiectivitatea transcendentală», căci se rămâne la o antropologie, fie aceasta empirică sau apriorică, care, după concepția mea, nu atinge câtuși de puțin domeniul filosofic specific și care, din punctul de vedere al filosofiei, înseamnă o cădere în «antropologismul transcendental», respectiv în «psihologism».

Pentru a explica aceasta în amănunt ar fi nevoie însă de un studiu special. În rest, mă mențin

la vechea mea convingere, anume că în faptul ştiinţei se ajunge mai puţin la critică decât la un travaliu efectuat, care rezistă până la urmă, oricât de greşit ar fi înţeles, şi oricum s-ar fi argumentat în legătură cu el. Ceea ce relatează «Ideile» constituie – pe cât sunt eu deja convins – o piesă de început a unui travaliu pe care între timp m-am străduit neîncetat să-l duc mai departe. O carte[1] ce se află în lucru, şi care va apare probabil la începutul anului viitor, va dovedi, sper, tuturor celor ce, în această perioadă de irascibilitate, au timp pentru teorii etalate obiectiv atât de greu şi atât de chibzuit, că o fenomenologie transcendentală, în sensul iniţiat de mine, cuprinde de fapt orizontul universal de probleme ale filosofiei şi are pregătită pentru aceasta însăşi metodica; căci astfel ea are în vedere efectiv, în domeniul ei propriu, toate problemele ce sunt de ridicat, pornind de la omul concret şi până la cele aşa-numite metafizice; aceasta în măsura, desigur, în care ele au în genere un sens posibil şi cărora, fireşte, numai această fenomenologie este chemată să le dea forma originară şi să le delimiteze în mod critic.

1 Husserl trimite la *Meditaţiile cartesiene*, care au apărut în 1931 în traducere franceză la Colin, şi a căror primă publicare în textul iniţial a avut loc la Martinus Nijhoff, Haga, ca primul volum al *Operelor complete*, în îngrijirea prof. S. Strasser (*nota ed.*).

1

„Idei pentru o fenomenologie pură şi o filosofie fenomenologică", din care a apărut numai un prim volum[1], fac tentativa, sub titlul fenomenologie pură sau şi transcendentală, de fundamentare a unei ştiinţe noi. Deşi pregătită prin întregul mers al dezvoltării filosofice de la Descartes încoace, această ştiinţă se referă la un nou *câmp al experienţei*, unul propriu numai ei, anume cel al «subiectivităţii transcendentale». Aci însă «subiectivitate transcendentală» nu înseamnă un produs al construcţiei speculative; împreună cu trăirile, capacităţile, realizările (*Leistungen*) ei transcendentale, ea constituie un domeniu absolut aparte al experienţei directe, chiar dacă al uneia, din motive esenţiale, rămasă până acum inaccesibilă. În sens teoretic, şi mai întâi descriptiv, experienţa transcendentală este posibilă numai într-o schimbare radicală a acelei atitudini (*Einstellung*) în care decurge experienţa naturală, mundană (*weltliche*), o schimbare de atitudine care, ca metodă de acces la sfera transcendental-fenomenologică, se cheamă «reducţie fenomenologică».

Ca ştiinţă empirică a faptelor acestui câmp al experienţei, fenomenologia transcendentală nu este fundamentată în acest volum. Faptele care se oferă aci servesc numai ca exemple – pentru ceea ce este universal, aşa cum servesc matematicianului

1 Ediţia de faţă redă pentru prima oară textul complet al „Ideilor". Vezi introducerea editorului (*nota red.*).

exemplele empirice. De pildă, aşa cum servesc ca simple exemple grupele de numere faptice intuitive ale tabelei de calcul, pentru a înţelege ceva în genul 2, 3, 4 ... în genere în pură universalitate, numerele pure în genere şi, raportate la ele, propoziţiile matematice, esenţele matematice.

În acest volum este vorba astfel despre o ştiinţă «aprioricā» (una orientată eidetic asupra universalului originar-intuitiv), care, ca pură posibilitate doar, se ocupă de câmpul faptic al experienţei subiectivităţii transcendentale şi trăirile sale faptice, pune pe aceeaşi treaptă oricare dintre posibilităţile intuitive pure transformate, şi astfel lasă în afară, ca «a priori» al ei, structura esenţială inaccesibilă ce străbate prin toate transformările libere ale subiectivităţii transcendentale. Deoarece reducţia la transcendental, şi totodată, mai departe reducţia la eidos, constituie metoda de acces la câmpul de lucru al noii ştiinţe, rezultă (şi aceasta este de afirmat dinainte cu tărie) că începutul propriu al inaugurării sistematice a acestei ştiinţe se află în capitolele care se ocupă de reducţiile indicate aci. Numai pornind de aci, şi urmând pas cu pas dovezile, cititorul, care merge împreună cu noi, poate să judece dacă aci este elaborat sau nu ceva cu totul nou – elaborat şi nu construit, creat şi descris pornind efectiv de la intuiţia universală a esenţei.

În această carte, *reducţia eidetică* este restrânsă numai la domeniul «descripţiei» eidetice, adică la domeniul structurilor sesizabile nemijlocit ale subiectivităţii transcendentale. Căci acest domeniu constituie în sine deja o infinitate sistematic închisă

de proprietăţi esenţiale. Se renunţă astfel la introducerea sistematică, eventual dobândită prin deducţie logică, a cunoştinţelor transcendentale. Chiar şi sfera descriptivă se limitează la un nivel mai uşor accesibil; rămâne exclusă problematica temporizării (*Zeitigung*) sferei imanente a timpului (Vezi în acest sens lucrarea mea *Prelegeri asupra conştiinţei interne a timpului*, din anul 1905, apărută în *Jahrbuch für Phänomenologie und phänomenologische Forschung*). Pentru volumul al doilea au fost rezervate problemele Eului, problemele personalităţii, precum şi problema transcendentală a «intropatiei» («*Einfühlung*»[1]). Descripţia eidetică constituie una (însă nu unica) dintre distincţiile întregului stil al acestei noi ştiinţe apriorice faţă de ştiinţele matematice. Acestea din urmă sunt ştiinţe «deductive», ceea ce înseamnă că în stilul lor teoretico-ştiinţific prevalează cunoaşterea deductivă mediată, de necomparat în raport cu toate deducţiile fondatoare axiomatic nemijlocit. În acest caz, o infinitate de deducţii se bazează pe câteva axiome. În ceea ce priveşte sfera transcendentală, avem însă o infinitate de cunoaşteri, care se află înaintea oricărei deducţii şi ale căror mijlociri (mijlociri de implicaţie intenţională) nu au de a face cu deducţia; tocmai pentru că sunt intuitive, ele se sustrag oricărei simbolistici metodic-constructive.

1 Aceste cercetări au fost publicate pentru prima dată în vol. IV al *Operelor complete* (*nota red.*).

2

Să ne mai aşteptăm acum la încă o neînţelegere, una ce survine adeseori. Dacă, încă de la început, s-a spus, oarecum semnificativ, că, după concepţia (ce urmează să se fundamenteze în părţile anunţate ale lucrării) autorului, orice filosofie în mod radical-ştiinţifică se reazemă pe fundamentul fenomenologiei, iar, într-un sens larg, prin aceasta ea este «filosofie fenomenologică», nu decurge de aci că ar exista filosofia în genere şi numai o ştiinţă apriorică. Punctul de vedere al acestui volum, cel al unei ştiinţe a subiectivităţii transcendentale de esenţă eidetică, nu implică mai puţin şi părerea că prin aceasta ar fi efectuată deja o ştiinţă a subiectivităţii transcendentale faptice. Chiar referirea la ştiinţele matematice ar trebui să prevadă şi contrariul, anume ştiinţele factuale corespunzătoare pentru instrumentele lor logice. Căci ştiinţă despre fapte în sens riguros, ştiinţă cu adevărat raţională a naturii a fost posibilă numai pe baza formării de-sine-stătătoare a unei matematici pure a naturii. În felul acesta, ştiinţa despre posibilităţile pure trebuie să premeargă totdeauna ştiinţei despre realităţile faptice şi să indice direcţia acestora în forma logicii lor concrete. Dacă demnitatea realizărilor sistemului aprioricului transcendental este una mai înaltă, atunci va fi la fel şi pentru filosofia transcendentală.

3

Mari dificultăţi, care ţin de natura lucrurilor însă, pricinuieşte în genere înţelegerea, sau cel puţin buna cunoaştere, a deosebirii dintre fenomenologia transcendentală şi cea «descriptivă» sau, cum se spune iarăşi uneori, psihologia «fenomenologică». Aceasta i-a condus la neînţelegeri chiar şi pe unii cercetători care se socotesc ca aparţinând direcţiei fenomenologice. Ne îngăduim aci câteva explicaţii clarificatoare utile. Schimbarea de atitudine, care în această scriere se cheamă reducţie fenomenologică (acum am spune-o mai clar: reducţie transcendental-fenomenologică), o efectuez *eu*, cel care filosofează într-un anumit fel, pornind de la atitudinea naturală, în care eu mă aflu înainte de toate ca Eu în sensul obişnuit, ca această persoană umană, trăind printre alţii în lume. Ca psiholog, îmi iau în genere drept temă această fiinţă şi viaţă în modalitatea unui «Eu», adică omul în sens «psihic». În orientarea pură în interior (*Innenwendung*), urmând exclusiv aşa-numita «experienţă internă» (mai exact, experienţa de sine şi «intropatia») şi dând la o parte toate chestiunile psihofizice referitoare la corporalitatea umană, dobândesc o cunoaştere originară şi pur descriptivă a vieţii sufleteşti, aşa cum este ea în sine însăşi; cu alte cuvinte: cunoaşterea cea mai originară, deoarece aci mă percep numai potrivit mie însumi. Dacă, aşa cum se întâmplă adesea, numesc descrierile care se leagă în mod fidel şi pur de datele intuiţiei, descrieri

fenomenologice, atunci, ca intuiţie a ceea ce este esenţial psihicului, se naşte, cu totul pe terenul intuiţiei interne, o «psihologie fenomenologică». În realitate, în spiritul metodei veritabile (despre care după aceea va mai fi încă vorba) sunt date aci nu numai descrieri clasificatoare şi tipizante sărăcăcioase, ci o mare ştiinţă de-sine-stătătoare; aceasta cu toate că propriu-zis abia atunci când – aşa cum şi este posibil aci – acestei sfere interne a intuiţiei nu i se impune scopul unei ştiinţe despre stări de lucruri faptice, ci este vorba numai de cel al unei ştiinţe despre structurile invariante proprii ale unui suflet, ale unei comunităţi de viaţă sufletească, adică după aprioricul ei.

Numai dacă se efectuează acea reducţie transcendental-fenomenologică, acea răsturnare a atitudinii naturale şi intern-psihologice, prin care ea devine transcendentală, atunci subiectivitatea psihologică uită astfel tocmai ceea ce îi dă valabilitatea unui real dat anticipat în experienţa naivă, uită sensul fiinţării sufletului unui corp existent în natura spaţio-temporală prezumată anterior. Căci prin *epoché* fenomenologică, natura, împreună cu corpul şi sufletul, lumea în genere ca întreg a ceea ce există pentru mine în mod naiv pur şi simplu, îşi pierde valabilitatea ei de fiinţare.

Aşa cum am arătat deja, acum este de o importanţă decisivă să ştim ce înseamnă această *epoché*. această punere în afară-de-efectuare (*das Ausser-Vollzug-Setzen*) a credinţei privitoare la lumea experienţei; de asemenea, ce fel de înţelegere teoretică este

posibilă numai prin referire la «subiectivitatea pură». Pe de o parte, sunt excluse astfel toate judecățile despre lume, judecăți care se bazează pe experiența naturală, dată anticipat ca existentă și indiscutabilă, și cu aceasta sunt eliminate toate științele pozitive, științe ce se bazează în mod necondiționat pe experiența mundan-naturală, luată ca o sursă de confirmare. Bineînțeles, între ele se situează și psihologia. Pe de altă parte, prin această *epoché* privirea devine liberă pentru fenomenul universal: «lumea conștiinței pure ca atare», pur conștientă *ca* viață a conștiinței ce se scurge atât de felurit, în speță *ca* aceea care apare «originaliter» în experiențele «concordante» multiple, în astfel de conexiuni caracterizate conform conștiinței ca «ființând real», putând să se întâmple însă, în cazuri particulare (și numai particulare), ca acest *caracter* de «aparență reală» să se schimbe brusc în «aparență neînsemnată». Fenomenologul face din acest *fenomen* universal, anume «lumea care ființează pentru mine» (și atunci și «ființând pentru noi»), câmpul interesului său teoretic, cel al unui nou tip de experiență teoretică și de cercetare experimentală. El se lasă călăuzit de „fenomenul pur", luat așa cum se oferă acesta în atitudinea fenomenologică în mod consecvent activă; se deschide atunci privirii un domeniu infinit de ființare, absolut autonom și închis în sine: cel al subiectivității pure sau transcendentale. Prin aceasta toate întâmplările obișnuite, accesibile altă dată în atitudinea naturală, sunt înlocuite prin fenomene pure sau transcendentale corespunzătoare, tocmai acelea în care mundanul

(*Weltliches*) «este» pur şi simplu pentru el, adică valabil ca fiinţând şi eventual ca verificat.

De îndată ce a fost clarificată această reducţie, atunci se înţelege şi cum priveşte ea în mod cu totul radical subiectul psihologic al experienţei interne, şi chiar această experienţă, adică propriul meu Eu, cel al unui fenomenolog oarecare. Înăuntrul câmpului meu de fenomene transcendentale eu nu mai sunt Eu-uman, în accepţie teoretică, nici obiect real înăuntrul lumii valabilă pentru mine ca fiinţând, ci sunt în mod exclusiv în poziţia de subiect *pentru* această lume, iar ea însăşi este în postura de conştientă pentru mine într-un fel sau altul, adică cea care-mi apare într-un fel sau altul, cea presupusă, apreciată, valorizată ş.a.; deci, nu altfel decât alte moduri ale posesiei mele conştiente şi ale «conţinuturilor» ei, ci aşa cum împreună cu însăşi certitudinea ei de fiinţare ţine întru totul de «fenomen».

Considerat astfel, nu cel mai mic, fiinţând ca mundan deasupra lumii şi a Eului-uman, fenomenologul, împreună cu toate descripţiile sale transcendentale, este, totuşi, eul său, asupra căruia el se pronunţă ca existând; acesta însă este acum Eul transcendental, adică Eul ca absolut existent în sine şi pentru sine «*înainte*» de orice fiinţare mundană, care parvine la valabilitate existenţială în primul rând în el. Este evident totodată că, nesocotind transformarea de sens care priveşte întreg conţinutul psihologic-fenomenologic al sufletului, tocmai acest conţinut este cel care devine transcendental-fenomenologic, după cum, invers, acesta din urmă, în revenirea la

atitudinea psihologică-naturală, redevine la psihologic. Această corespondenţă trebuie să se menţină şi atunci când, înaintea oricărui interes privind formarea unei ştiinţe psihologice, cu deosebire a unei psihologii «descriptive» sau «fenomenologice», pornind de la o motivaţie filosofică, se instituie o fenomenologie transcendentală; deci, atunci când, prin reducţie fenomenologică, este pus nemijlocit în atenţie Eul transcendental şi este luat drept temă a unei descrieri transcendentale. În felul acesta, există în genere o curioasă paralelă între o psihologie fenomenologică realizată corect şi o fenomenologie transcendentală. Fiecărei constatări eidetice, ca şi empirice, pe de o parte, trebuie să-i corespundă pe partea opusă una paralelă. Unul şi acelaşi conţinut teoretic, care în atitudinea naturală este luat ca psihologie (ca o ştiinţă pozitivă referitoare la lumea dată anterior, o ştiinţă cu totul nefilosofică) este, pe de altă parte, «acelaşi» conţinut în atitudinea transcendentală, în consecinţă înţeles ca fenomenologie transcendentală, adică o ştiinţă filosofică. Ba chiar dobândeşte rangul unei ştiinţe filosofic fundamentală, calitate în care tratează descriptiv domeniul transcendental, care, de aici încolo, rămâne domeniu exclusiv al oricărei cunoaşteri filosofice.

Deoarece aceasta trebuie resimţită ca o gravă pretenţie, se află de aci şi principalele dificultăţi de înţelegere; căci o asemenea «nuanţă», care rezultă dintr-o simplă schimbare de poziţie, trebuie să aibă o importanţă hotărâtoare, chiar şi pentru orice filosofie veritabilă. Întreaga semnificaţie a acestei

«nuanţe» poate deveni evidentă numai printr-o radicală înţelegere de sine a celui ce filosofează; şi aceasta atât în privinţa scopului pe care el îl urmăreşte iniţial sub denumirea de filosofie, cât şi în măsura în care, ca ştiinţă «pozitivă» el trebuie să vrea principial un altul (*ein Anderes*), adică altceva decât ceea ce stăpâneşte bine teoretic prin experienţa lumii date. În această înţelegere de sine, dacă ea este realizată cu adevărat radical şi consecvent, îşi află originea o motivaţie necesară ce constrânge Eul reflexiv să se concentreze asupra acelei subiectivităţi aparte, care, în întreaga sa experienţă natural-mundană reală şi posibilă este, în cele din urmă, Eul care cunoaşte; acesta este în continuare cel care, într-un anumit fel activ, este prin aceasta şi Eul ştiinţific cunoscător, premergător chiar oricărei cunoaşteri naturale de sine a unui «Eu-acest-om-în-lume-ce percep, gândesc – acţionez». Cu alte cuvinte, de aci izvorăşte, ca o cerinţă absolută, inversiunea (*Umstelung*) fenomenologică, şi astfel filosofia în genere poate să-şi aşeze intenţia ei proprie pe domeniul în sine primordial al experienţei, şi cu aceasta să înceapă ca atare. Filosofia poate să înceapă, şi poate în genere să aibă influenţă mai departe, în întreaga înfăptuire filosofică, numai ca ştiinţă în sensul atitudinii transcendental-fenomenologice. Tocmai de aceea, fenomenologia apriorică descriptivă (care, în aceste «Idei», este luată în lucru efectiv) este acea care tratează nemijlocit domeniul transcendental, este în sine «filosofie primă», cea a începutului. Numai dacă această motivaţie, care are nevoie de o explicitare

foarte precisă şi pătrunzătoare, a devenit o concepţie plină de viaţă şi necesară, va deveni atunci clar că «nuanţarea» (ce apărea la început ca ciudată) care conduce de la o psihologie pură a interiorităţii la fenomenologia transcendentală este cea care decide asupra fiinţei şi nefiinţei unei filosofii – a unei filosofii care, în ştiinţificitate radicală, indică ce anume, în sensul ei propriu, reclamă să fie fundamentat pornind de la cea din urmă responsabilitate de sine, precum indică şi domeniile, metodele. Abia pornind de la o astfel de autocomprehensiune se înţelege, de fapt, şi sensul cel mai adânc, radical al psihologismului, – anume cel al psihologismului *transcendental*, adică sensul pur al filosofiei rătăcirii care ruinează, filosofie care vrea să se bazeze pe antropologie, respectiv pe psihologie, pe ştiinţa pozitivă despre om, respectiv despre viaţa sufletească umană. Nu se schimbă nimic în această rătăcire dacă, după procedeul nostru, se perfecţionează şi psihologia pură a interiorităţii ca ştiinţă apriorică. Şi atunci, ea rămâne ştiinţă pozitivă şi poate să fundeze numai ştiinţă «pozitivă» sau «dogmatică», nu însă filosofie.

4

Pentru a o dovedi în mod absolut, clar şi argumentat, o atare motivaţie – care împinge către pozitivitatea naturală a vieţii şi a ştiinţei, şi face necesară răsturnarea (*Umstellung*) transcendentală, adică reducţia fenomenologică – în reflecţiile mele

mai vechi am bătătorit multe dintre diferitele căi posibile. Sunt astfel de detaşat căi către începutul unei filosofii serioase, căi ce trebuie să fie aprofundate în conştiinţă reflexivă, prin aceasta ţinând ca atare chiar de un început, în măsură, desigur, în care asemenea început poate fi întreprins numai de începătorul ce-şi dă el însuşi sens. Pentru fiecare din aceste căi, care are ca domeniu de fiinţare afirmat «de la sine înţeles» (nu însă ca interogat după această fiinţă) lumea experienţei, ieşirea din atitudinea naturală-naivă este, bineînţeles, necesară. În scrierea de faţă (Cartea I, diviziunea 2, cap. 2) am ales, aşa cum mi se părea pe atunci, tocmai ceea ce este cel mai important. Ieşirea de care e vorba decurge mai întâi egologic, ca o conştiinţă de sine ce se menţine în domeniul intuiţiei pure intern-psihologice sau, cum s-ar mai putea spune, ca una «fenomenologică» în sensul psihologic obişnuit. În cele din urmă ea merge până acolo încât eu, cel care îmi dau aci sens, am convingerea că, în orientarea consecvent exclusivă a experienţei către ceea ce este pur interior sesizabil, către ceea ce îmi e «accesibil» fenomenologic, am o existenţă proprie coerentă închisă în ea însăşi.

De aceasta ţine şi orice experienţă reală şi posibilă, prin care lumea obiectivă este prezentă pentru mine, împreună cu toate confirmările de experienţă în care mi se adevereşte; aceasta cu toate că, ştiinţificeşte nu are valabilitate de existenţă reflectată. Ea include în sine şi apercepţiile specifice, prin care eu mă consider pentru mine însumi un om cu corp şi suflet, unul ce trăieşte printre ceilalţi oameni,

în lumea înconjurătoare, împreună cu care conviețuiește în lume, este absorbit sau desprins de ea, activând-o sau tratând-o teoretic ş.a. Gândindu-mă mai departe în felul acesta, devin de acum şi interiorul a ceea ce este presupus în mod absolut ca ființa mea proprie fenomenologic închisă în sine, devin Eu, cel ce sunt, care conferă ființei lumii despre care eu vorbesc, valabilitate existențială. Pentru mine ea este; mai mult, ea este ceea ce este pentru mine numai întrucât dobândeşte sens şi valabilitate verificabilă de la propria mea viață pură şi de la viața care se relevă în mine a celorlalți. Ca această ființă proprie, instituită în mod absolut, ca infinitul câmp deschis al datelor (*Gegebenheiten*) fenomenologice pure şi unității lor inseparabile, eu sunt «Eu transcendental»; instituirea absolută înseamnă că nu mai am anticipat un «dat» sau nu mai am în valabilitate, ca ființând pur şi simplu, lumea, ci, de-aci înainte, dat exclusiv (dat pornind de la noua mea atitudine) este Eul meu pur, cel ce ființează în sine şi cel ce face în sine experiența lumii, cel ce verifică ş.a.

5

În acest studiu rezultă, cu o curajoasă consecvență (care nu priveşte pe oricine) idealismul transcendental-fenomenologic, aflat în strictă opoziție față de oricare idealism psihologic. În capitolul menționat, expunerea suferă, o recunosc, de unele imperfecțiuni. Cu toate că în veritabila ei esență expunerea este inatacabilă, îi lipseşte totuşi tocmai

ceea ce se referă la fundamentarea acestui idealism, anume explicita luare de poziţie faţă de problema solipsismului transcendental, respectiv faţă de intersubiectivitatea transcendentală, faţă de relaţionarea esenţială a lumii obiective, valabilă pentru mine, la ceilalţi, care valorează pentru mine. Completarea trebuia s-o aducă al doilea volum[1], conceput o dată cu primul, volum pe care speram pe atunci să pot să-l livrez foarte curând[2]. Scandalul pe care l-a provocat acest idealism şi aşa-zisul său solipsism a îngreunat mult primirea lucrării, ca şi cum unica ei esenţă ar consta în această schiţă: era vorba însă numai de o cale de motivare, anume de a dobândi, pornind de la problema posibilităţii cunoaşterii obiective, recunoaşterea necesară că sensul propriu al acestei probleme conduce înapoi la Eul pur ce fiinţează în sine şi pentru sine: mai mult, că acesta, ca premisă a cunoaşterii lumii, nu poate rămâne presupus ca existent mundan şi că el, prin reducţie transcendentală, prin ἐποχή privind fiinţa pentru mine a lumii, trebuie să fie adus la puritatea transcendentală. Aş fi

1 Vol. IV al *Operelor complete* (*nota ed.*).

2 Într-un prim proiect, teoria mea transcendentală a intropatiei, respectiv reducţia fiinţării umane în comunitatea mundană la intersubiectivitatea *transcendentală*, o oferisem deja în *Prelegerile de la Göttingen*, din semestrul 1910/11. Vezi descrierile amănunţite în diviziunea a V-a a «Meditaţiilor carteziene», care au apărut peste puţin timp (textul german de bază se află în vol. I al *Operelor complete* – nota ed.). O scurtă precizare a desfăşurării acestor descrieri oferă lucrarea mea *Logica formală şi logica transcendentală*, 1929, § 96 (*Jahrbuch*. Bd. X, şi separat).

făcut mai bine, poate, fără schimbarea conexiunii esenţiale a expunerii, să las deschisă decizia definitivă pentru idealismul transcendental şi să evidenţiez numai faptul că aci căile gândirii, de importanţă filosofică hotărâtoare (anume căile ce împing către un «idealism») rezultă în mod necesar, şi trebuie ca atare aprofundate în mod necondiţionat; pentru aceasta trebuia însă neapărat să se asigure domeniul subiectivităţii transcendentale. Nu trebuie să omit a preciza, însă, în mod expres aci, că, în privinţa idealismului transcendental-fenomenologic, eu nu am retractat absolut nimic; mai mult, acum, ca şi mai înainte, consider ca principial lipsită de sens orice formă a realismului filosofic obişnuit, şi nu mai puţin a oricărui idealism, faţă de care, în argumentările sale, realismul se situează în opoziţie, pe care «îl respinge». La o înţelegere mai profundă a expunerii mele, obiecţia de solipsism nu ar fi trebuit să fie ridicată ca obiecţie împotriva idealismului filosofic, ci numai ca obiecţie împotriva imperfecţiunii expunerii mele. Nu trebuie astfel să se treacă cu vederea esenţialul modului de filosofare, căruia în această carte trebuie să-i fie deschisă o cale: faţă de gândirea bogată în prezumţii, care are ca premise lumea şi ştiinţa, şi cu deosebire obişnuinţe de cugetare metodice, rezultate din întreaga tradiţie ştiinţifică, aci se activează un radicalism al autonomiei cunoaşterii, în care totul şi fiecare dat prezumtiv acceptat ca de la sine înţeles este socotit ca lipsit de valabilitate: se revine astfel la faptul că el (radicalismul) este deja implicit, presupus de oricare premisă, oricare interogare şi răspuns, şi este

prin aceasta în mod necesar totdeauna şi nemijlocit cel dintâi-în-sine (*An-sich-Erstes*), şi astfel ajunge la o instituire liberă şi expresă, chiar într-o evidenţă care premerge oricăror altor evidenţe imaginabile, pe care le poartă în mod implicit. Cu toate că abia o dată cu reducţia fenomenologică, care urmăreşte să transpună acest radicalism în travaliu conştient, începe propriu-zis travaliul productiv de filosofare, întreaga semnificare premergătoare este realizată, totuşi, exact în acest spirit. Deşi încă neconştient, această semnificare este una fenomenologică. În aceasta se află cauza pentru care ea este un fragment al conştiinţei de sine pure, care indică faptele evidente cele mai originare; de asemenea, dacă în ele ea aduce în orizont contururile idealismului (deşi imperfect), ea nu se reduce câtuşi de puţin la una dintre discuţiile obişnuite între idealism şi realism, şi nu poate să fie afectată de acestea prin nici un fel de obiecţii. Ceea ce a fost indicat aci drept conexiuni fenomenologice esenţiale şi motivaţii în direcţia unui «idealism» stăruie şi în toate eventualele îmbunătăţiri şi întregiri necesare; întocmai cum realitatea lanţurilor de munţi şi râuri continuă să existe, este cea pe care a văzut-o cu adevărat şi a descris-o primul explorator, cu toate îmbunătăţirile şi completările pe care, în descrierile lor, le vor efectua exploratorii de mai târziu. Primul început, preliminarea unei noi elaborări a problemei transcendentale (care să servească acelui scop motivaţional simplu) trebuie astfel neapărat să fie luat după conţinutul său fenomenologic veritabil şi după ceea ce, pornind de aci, este

jalonat, în necesitatea sa obiectivă, şi pentru sensul veritabil al unei fiinţe obiective, cognoscibilă numai în mod subiectiv.

În rest, fenomenologia transcendentală nu este o teorie, prezentă doar pentru a răspunde pur şi simplu la problema istorică a idealismului, ci ea este o ştiinţă fundamentată în sine şi absolut de-sine-stătătoare, ba chiar unica ştiinţă absolut de-sine-stătătoare. Lucrurile stau astfel încât numai ea, consecvent dusă mai departe (aşa cum pentru înţelegere este evident deja în capitolul atât de important de concluzii al cărţii) conduce la «probleme constitutive» şi teorii, care cuprind toate obiectele imaginabile pe care le putem întâlni vreodată – adică întreaga lume reală, afirmată împreună cu toate categoriile ei obiectuale, şi totodată toate lumile «ideale»; pe toate acestea, ea le face inteligibile în formă de corelate transcendentale. În privinţa aceasta ţinem să precizăm: idealismul transcendental-fenomenologic nu este o teză şi teorie filosofică particulară între altele, ci, ca ştiinţă concretă, fenomenologia transcendentală este în sine, chiar şi dacă nu s-a spus nici un cuvânt asupra idealismului, adică *idealismul universal* însuşi, realizat ca ştiinţă. Prin propriul ei sens, ca ştiinţă transcendentală, ea îl arată în fiecare dintre domeniile ei constitutive în speţă.

Acum este însă necesar să clarificăm deosebirea fundamentală dintre idealismul transcendental şi cel care a fost combătut de realism ca opusul său în exclusivitate. Înainte de toate: idealismul fenomenologic nu tăgăduieşte existenţa faptică a lumii reale (şi în primul rând a naturii), ca şi cum ar socoti

că ea ar fi o aparenţă, căreia gândirea naturală şi pozitiv-ştiinţifică, deşi inobservabil, i s-ar supune. Unica lui sarcină şi prestare este să clarifice sensul acestei lumi, exact sensul în care este ea valabilă pentru fiecare, ca fiinţând real, cu drept cuvânt ca valorând. Că lumea există, că ea este dată în experienţa care o conexează necontenit, într-un consens universal ca univers existent, este pe deplin neîndoielnic. Cu totul altceva este însă să înţelegem acest caracter neîndoielnic, care susţine viaţa şi ştiinţa pozitivă, şi să clarificăm fundamentul lor de drept. În privinţa aceasta, după dezvoltările din textele «Ideilor», rezultă ceva cu totul fundamental sub raport filosofic, anume: mersul necontenit al experienţei în această formă de universală unanimitate este o simplă prezumţie, chiar dacă una legitim valabilă; de asemenea, după aceasta, nonexistenţa lumii rămâne mereu conceptibilă, pe când, până aici şi acum, ea este unanim acceptată ca reală. Rezultatul elucidării fenomenologice a sensului modurilor de fiinţare ale lumii efectiv reale şi ale unei lumi imaginabil reale este că numai subiectivitatea transcendentală are sensul existenţial al fiinţei absolute. şi că numai ea este «irelativă» (adică relativă numai la ea însăşi), pe când lumea reală, care există, fără îndoială, are o relativitate potrivit subiectivităţii transcendentale: aceasta, deoarece, ca existentă, ea îşi poate afla sensul numai ca o configuraţie de sens intenţională a subiectivităţii transcendentale. Numai în privinţa aceasta viaţa naturală şi posesia naturală a lumii este mărginită, dar din acest motiv nu şi supusă cumva

unei înşelătorii; dăinuind în «naturalitatea» sa, ea nu are motive să treacă în atitudinea transcendentală, adică să realizeze conştiinţa de sine prin intermediul reducţiei fenomenologice. Căci totul îşi dobândeşte sensul deplin numai dacă dezvăluirea fenomenologică a Ego-ului transcendental este dusă atât de departe încât experienţa închisă în el a subiectelor luate împreună (*Mitsubjekten*) şi-a dobândit reducţia la experienţa transcendentală; atunci când se indică «subiectivitatea transcendentală» ca dat al existenţei transcendentale pentru tot ceea ce are conştiinţă de sine nu înseamnă numai: Eu ca Eu-însumi transcendental, concret în propria mea viaţă transcendentală conştientă, ci înseamnă în plus şi: comunitatea subiectelor care se legitimează ca transcendentale în viaţa mea transcendentală, într-o comunitate a noastră, care se legitimează, de asemenea, ca transcendentală. Intersubiectivitatea transcendentală este astfel aceea în care lumea reală se constituie ca obiectivă, ca fiind pentru «fiecare». Lumea reală are acest sens, fie că avem despre aceasta o cunoştinţă explicită, fie că nu o avem. Cum am putea însă să avem această cunoaştere înainte de reducţia fenomenologică, care, înainte de toate, aduce, în privirea care sesizează, subiectivitatea transcendentală însăşi, ca pe o fiinţă absolută universală? Atâta timp cât se cunoaşte numai subiectivitatea psihologică, şi aceasta este pusă ca absolută, astfel încât se vrea a înţelege lumea ca simplu corelat al ei, idealismul este nonsens absolut (*widersinnig*), este idealism psihologic – acela pe care îl combate la fel de lipsitul de

sens realism. Este cu totul uşor acum să ne raportăm la cei care dobândiseră deja accesul la subiectivitatea transcendentală veritabilă; căci primii mari idealişti ai secolului 18, *Berkeley, Hume*, pe de o parte, *Leibniz*, pe de altă parte, depăşiseră de fapt deja sfera psihologică în sens real-naturalist. Deoarece contrastul dintre subiectivitatea psihologică şi cea transcendentală a rămas însă neclarificat, iar senzualismul englez dominant sau naturalismul nu au putut să facă inteligibilă înfăptuirea rezultată, anume constituirea realului ca una intenţională, sens şi fiinţă adevărată pentru subiectivitatea mea transcendentală, atunci, pentru epoca ce a urmat, a rămas în curs şi disputa nefecundă şi nefilosofică dintre idealism şi realism, dispută care se mişcă pe teren naturalist; a rămas, de asemenea, dominantă interpretarea insuficientă a sensului, pe care marii idealişti l-au intenţionat de fapt, ce-i drept însă, aşa cum s-a spus, fără ca ei să poată reliefa, pentru ei şi pentru alţii, distincţia radicală a acestui sens, ca unul transcendental, în opoziţie cu cel psihologic.

Noile publicaţii, pe care le-am început în ultimii ani (primii de la aceste «*Idei*») vor aduce ample dezvoltări, clarificări, întregiri a ceea ce fusese deja început în «*Cercetări logice*» (1900/01) şi apoi în aceste «*Idei*», astfel încât pretenţia de a fi pus în mişcare începutul necesar al unei filosofii «care se va putea înfăţişa ca ştiinţă» să nu fie privită cumva ca o autoiluzionare. În orice caz, cine nu a speculat decenii de-a rândul asupra unei noi Atlantide, ci a colindat efectiv în regiunile sălbatice neumblate şi a pus la cale o primă cultivare,

nu se va lăsa nicicum indus în eroare de lipsa de sprijin a geografilor, care apreciază expunerile după obişnuinţele lor de experienţă şi cugetare, însă se şi dispensează, prin aceasta, de efortul de a întreprinde o călătorie la noile pământuri.

6

Aci însă încă o chestiune are nevoie de câteva observaţii. Astfel, printre aceia care dau la o parte reducţia fenomenologică, ca pe o curiozitate irelevantă filosofic, – prin care, fireşte, anulează întregul sens al operei şi al fenomenologiei mele, rămânând din ea numai o psihologie a priori – se ajunge adesea la părerea că, după sensul ei, această psihologie a rămăşiţelor se identifică cu psihologia intenţionalităţii a lui *Franz Brentano*. Cu toate că îmi amintesc cu aşa de mare veneraţie şi recunoştinţă de genialul meu dascăl, şi oricât de mult aş vedea o mare descoperire în transformarea conceptului scolastic de intenţionalitate într-un concept descriptiv de bază al psihologiei, singurul prin care fenomenologia a fost posibilă, trebuie totuşi să deosebim între *psihologia pură* în sensul meu, implicit conţinută în fenomenologia transcendentală, şi psihologia lui Brentano. Ceea ce e valabil şi despre «psihognosia» sa, care se limitează la descrierea pură în domeniul experienţei interne. Fireşte, aşa cum s-a întâmplat adesea în contemporaneitate, dacă orice cercetare psihologică, care se menţine în cadrele «experienţei interne», se numeşte

fenomenologică, şi toate asemenea cercetări strânse laolaltă vorbesc despre o psihologie fenomenologică, atunci ea este psihologie «fenomenologică». Făcând abstracţie de nume, aceasta ne duce în mod firesc înapoi la *John Locke* şi şcoala sa până la *John Stuart Mill*. Se poate spune atunci că *Tratatul* lui *D. Hume* este primul proiect sistematic al unei fenomenologii pure, cu toate că nu eidetică, şi că – îndeosebi primul volum al acestui tratat – este primul proiect al unei fenomenologii compacte a cunoaşterii. E drept că denumirea humeistă de psihologie ascunde faptul neobservat că *Hume* nu a fost nicidecum un psiholog în sensul obişnuit, că *Tratatul* său este mai mult o fenomenologie realmente «transcendentală», deşi una inversată în mod senzualist. La fel ca marele său precursor Berkeley, el a fost apreciat şi a acţionat totuşi numai ca psiholog. În felul acesta, prin eliminarea tuturor chestiunilor transcendentale trebuie să luăm în consideraţie aci numai această şcoală «fenomenologică» în ansamblu. Pentru ea, pentru psihologia ei este caracteristică înţelegerea, care se anunţă în metafora *lockeană* «white-paper», a sufletului pur ca un complex sau amalgam de date care coexistă şi se succed temporal, decurgând parţial după reguli proprii, parţial după reguli psihofizice. Psihologia *descriptivă* ar avea astfel de deosebit în mod clasificatoriu felurile fundamentale ale acestor «date sensibile», date ale «experienţei interne», precum şi formele elementare de bază ale complexelor lor. Psihologia explicativă (analitică) ar avea atunci de căutat regulile de formare şi

transformare cauzală, la fel ca ştiinţa naturii, şi chiar cu o metodă analoagă. Pentru cei care trăiesc în obişnuinţele de gândire ale ştiinţei naturii pare cu totul firesc ca fiinţa sufletească, respectiv viaţa sufletească să fie considerată ca o curgere de evenimente similare naturii într-un cvasispaţiu al conştiinţei. Principial vorbind, aci nu se precizează dacă datele psihice sunt adunate laolaltă, „atomistic", ca grămezile de nisip, deşi după legi empirice, sau dacă se consideră ca părţi ale unui întreg, care, fie în virtutea necesităţii empirice, fie a celei apriorice, pot să apară numai ca părţi singulare, dar oricum în întregul conştiinţei, legată ea însăşi de o formă solidă de totalitate. Cu alte cuvinte, psihologia atomistă, precum şi cea gestaltistă rămân în acelaşi sens principial al «naturalismului psihologic» (definit în sensul celor spuse mai sus), care, luând în consideraţie formula de «simţ intern», se poate numi şi «senzualism». Evident, atunci şi psihologia intenţionalităţii a lui Brentano rămâne în acest naturalism moştenit, cu toate că reformat, întrucât el a introdus, ca un concept descriptiv universal, de bază în psihologie, pe cel de intenţionalitate.

Ceea ce iese la iveală ca esenţial nou în fenomenologia orientată transcendental, şi totodată şi pentru psihologia descriptivă, şi ceea ce astfel schimbă complet întreaga înfăţişare a acestei psihologii, întreaga ei metodă, poziţiile concrete ale scopului ei, este concepţia după care o descriere concretă a sferei conştiinţei ca sferă închisă a intenţionalităţii (ea este dat concret numai în acest fel) are un cu totul alt sens decât

descrierea naturii, anume a ştiinţelor descriptive ale naturii premodelate ca atare. O descriere concretă a trăirilor conştiinţei, cele ale perceperii, amintirii, judecării predicative, iubirii, acţiunii ş.a., reclamă, în mod necesar, şi descrierea obiectelor conştiute («intenţionale») în acele trăiri «ca atare», adică aşa cum aparţin ele însele inseparabil unei anumite trăiri ca vizatul obiectual (sensul obiectual) al acesteia. În continuare, este de luat în consideraţie şi sinteza intenţională descriptivă, după care, în viziunea psihologică internă pură, unul şi acelaşi obiect intenţional este ca atare un indice ideal pentru o multiplicitate de modalităţi ale conştiinţei coordonate ferm lui, modalităţi al căror specific se potriveşte cu felul tipic de a fi al obiectului intenţional. Nu este suficient să spunem că fiecare conştiinţă este «conştiinţă-despre», şi atunci modurile de conştiinţă tipic diferite sunt de deosebit cumva ca în clasificarea lui *Brentano* (pe care nu pot să o aprob) în clase de «reprezentări», de «judecăţi», de «fenomene de iubire şi ură»; căci trebuie să ne referim la categoriile diferite de «obiecte», considerate ca obiecte ale unei conştiinţe posibile şi să ne reîntoarcem cu interogarea la configuraţiile esenţiale, în care, în sinteza descriptivă, «multiplicităţile» posibile realizează însăşi conştiinţa identităţii obiectului ce corespunde categoriei respective. Unul şi acelaşi «obiect pur şi simplu» străbate ca vizat prin aceste multiplicităţi. În sinteză, el este acela care, în modalităţile de apariţie foarte diferite, în modalităţile datului ca atare, modurile temporizării (*Zeitigung*), ale luării de atitudine a eului ş.a., precum şi în trăirile descriptiv tot mai diferite, poate deveni şi va

deveni conştient; toate acestea însă într-o modalitate tipică, una care esenţialmente (a priori) îi aparţine numai lui. Numai ceva ce poate trece ca Cel dintâi (*ein Erstes*) şi puţin grăitor, devine indiciul faptului că fiecare obiect este: când reprezentat, când apreciat sau iubit ş.a. Rezultă astfel tema discutată în încheierea cărţii, în forma «atitudine transcendentală», – anume tema universală a descoperirii «constituirii fenomenologice» a obiectului, gândită aci numai ca o reproiectare asupra atitudinii psihologic-naturale.

Din păcate, sublinierea necesară a deosebirii dintre subiectivitatea transcendentală şi cea psihologică, adică explicaţia repetată că fenomenologia transcendentală nu este cu totul psihologie, nici chiar psihologie fenomenologică, a avut o aşa de mare înrâurire asupra celor mai mari psihologi de profesie, încât ei nu au observat reforma radicală, dusă la capăt în fenomenologia transcendentală, şi au tălmăcit afirmaţiile mele în aşa fel încât, ca psihologi, nici nu i-a interesat această fenomenologie transcendentală din «*Ideile*» mele. Nici măcar puţinii dintre ei, care au observat ceva foarte relevant psihologic şi au căutat să-l facă accesibil, nu au sesizat sensul deplin şi nici întreaga însemnătate a unei fenomenologii intenţionale şi constitutive. Ei nu au văzut că aci, în opoziţie cu psihologia naturalistă exterioară, îşi află pentru prima dată expresia şi realizarea o psihologie în care viaţa sufletească devine inteligibilă în esenţa sa cea mai proprie, originar intuitivă; ei nu au observat nici că această esenţă intuitivă constă din constituirea, care se organizează în tot mai noi configuraţii de

sens, în moduri de valabilitate existenţială, pe scurt în sistemul efectuărilor intenţionale, prin care «sunt prezente» pentru Eu obiecte de cele mai diferite grade, mergând până la cele ale unei lumi obiective. Psihologia pură a interiorităţii, psihologia veritabilă a intenţionalităţii (care, fireşte, este, în cele din urmă, o psihologie a intersubiectivităţii pure) se destăinuie cu totul chiar şi ca fenomenologie constitutivă a atitudinii naturale. Dacă repliem finalizarea transcendental-filosofică în cea psihologică, atunci calea de la *«Cercetări logice»* la *«Idei»* este calea de la revelarea incomplet clarificată şi delimitată a *scopului (Aufgabe)* până la perfecţionarea *îndemânării* de a interoga subiectivitatea conştiinţei însăşi, nestingherit de prejudecăţile naturaliste, şi de a o explicita ca fiind de-sine-stătătoare, pornind de la ea însăşi, de la propria ei esenţă. Începutul necesar îl constituie autointerogarea propriei conştiinţe, a mea, a psihologului, chiar luând interogarea ca «fir călăuzitor», şi mergând cu ea necondiţionat de la sensul obiectual la modalităţile sale de a fi dat la diferite niveluri, de pildă, cele ale orientărilor spaţio-temporale, perspectivele ş.a., iar, pe de altă parte, ridicându-ne la noesele corelative specifice eului. Cu toate acestea, în primul volum al *«Ideilor»* nu ne-am apucat de interogarea privind euitatea (*Ichlichkeit*) specifică.

De altfel, nu fără temei, reforma psihologică păşeşte mai întâi ca un implicat ascuns al unei reforme transcendentale. Căci numai constrângerea, printr-un radicalism extrem, în clarificarea modului în care în viaţa conştiinţei stau laolaltă cunoaşterea

însăşi şi obiectul, constrângere fundată în problema transcendentală, filosofică a condus cu necesitate la o fenomenologie universală şi concretă a conştiinţei, primordial orientată pornind de la obiectul intenţional. În raport cu atitudinea psihologică-naturală, este de la sine înţeles atunci că o psihologie intenţională are un cu totul alt sens decât cea de tradiţie *lockeană*, însă şi altul decât cea a şcolii lui Brentano. Nici *A. v. Meinong*, deşi în scrierile sale, apărute după lucrarea mea «*Cercetări logice*», se apropie, în dezvoltările de amănunt, de acestea, nu este nicidecum de exceptat aci; el rămâne legat de şcoala lui Brentano, respectiv de psihologismul naturalist al tradiţiei *lockeene*, de altfel, ca şi întreaga psihologie a epocii moderne, pe care contemporaneitatea nu a exclus-o.

Scrierea de faţă, ca una ce tratează filosofic, nu are totuşi drept temă o reformă psihologică; aceasta deşi în angajarea pozitivităţii nu putea să fie lipsită cu totul de schiţarea unei psihologii intenţionale ca atare. De altfel, şi ca una filosofică, ea are o tematică delimitată. Căci ea vrea să valoreze doar ca o încercare – rezultată prin decenii de reflecţie orientată exclusiv în acest scop – de a declanşa începutul radical al unei filosofii, care, repet formula kantiană, «se va putea înfăţişa ca ştiinţă». Idealul filosofului de a realiza cândva o logică, o etică şi o metafizică sistematic încheiate, pe care el, pornind de la o înţelegere ce impunea oricui, putea oricând să-l justifice în faţa sa şi a altora – la acest ideal autorul, de timpuriu şi până astăzi, a trebuit să renunţe. Fără

vreun motiv anume, a fost și a rămas pentru el neîndoielnic că următoarea concepție, anume că o filosofie nu poate să înceapă de-a dreptul naiv, deci nu așa ca în științele pozitive, care se sprijină pe domeniul, presupus ca existent, al experienței lumii. Că lucrurile se petrec astfel, rezultă din faptul că ele au toate probleme proprii de fundamentare, au paradoxurile lor, pe care pot să le trateze numai printr-o teorie a cunoașterii, aflată atunci pe cale, și realizată abia mai târziu. Tocmai de aceea, științele pozitive sunt nefilosofice, nu sunt științe care se justifică prin fundamente de cunoaștere ultime, absolute. O filosofie cu temeiuri problematice, cu paradoxuri, care s-ar baza pe neclaritatea conceptelor de bază, nu este o filosofie ca atare, își contrazice sensul ca filosofie.

Filosofia se poate înrădăcina numai într-o radicală reflecție asupra sensului și posibilității proiectului ei. Prin aceasta filosofia trebuie, înainte de toate, să-și apropie spontan domeniul experienței pure, propriu în mod absolut ei, apoi să creeze spontan conceptele originare, adecvate acestui domeniu, și astfel să progreseze, în genere, în metoda ei corectă. Atunci n-o să mai producă nici un fel de concepte problematice neclare și nici paradoxuri. Faptul că filosofia a fost lipsită cu totul de o asemenea conștiință radicală și chiar reală, că s-a trecut cu vederea peste dificultățile neliniștitoare ale unui veritabil început, sau chiar s-a considerat că s-a terminat repede cu el, a dus la situația că am avut și avem multe și tot mai noi «sisteme» sau «orientări»

filosofice, însă nu *o* filosofie, una care să se afle, totuşi, ca idee, la baza tuturor filosofiilor presupuse.

Filosofia care se înfăţişează în realizare nu este o ştiinţă relativ imperfectă, în genul unei desfăşurări care se perfectează continuu. În sensul ei, ca filosofie, se află un radicalism al fundamentării, o reducţie la lipsa absolută de premise, o metodă de bază prin care filosoful începător îşi asigură el însuşi un domeniu absolut, cu valoare absolută în toate premisele considerate sub formula «de la sine înţeles». Tocmai acest fapt trebuie însă să fie clarificat mai întâi şi descoperit în obligativitatea sa absolută. Că aceste reflecţii se împletesc strâns tot mai mult în mersul înainte şi, în cele din urmă, conduc la o întreagă ştiinţă, la o ştiinţă a începutului, a unei filosofii «prime», că din domeniul radical al acesteia îşi trag originea toate disciplinele filosofice, chiar fundamentele tuturor ştiinţelor în genere – acest fapt trebuia să rămână ascuns; aceasta deoarece lipsea radicalismul fără de care filosofia în genere nu poate să fie, nici măcar să înceapă. Numai cu presupoziţii ale pozitivităţii, începutul filosofic veritabil trebuie să se piardă în începutul naiv. Proiectelor filosofice ale tradiţiei le lipsea astfel o disponibilitate pentru temeinicia (seriozitatea) începutului, şi astfel le lipsea însăşi seriozitatea şi esenţialul: anume domeniul specific filosofic originar ce se dobândeşte spontan, şi cu aceasta şi acel caracter autohton sau autenticitatea radicală, singura care face posibilă filosofia adevărată. Asemenea convingeri ale autorului s-au întărit necontenit în munca neîntreruptă, în evidenţa rezultatelor fundamentate unul după altul în mod progresiv.

Dacă practic a trebuit să-şi orienteze idealul năzuinţei sale filosofice după cel al unui începător propriu-zis, a ajuns astfel la certitudinea deplină că cel puţin pentru sine trebuie să se considere la vârsta unui începător *adevărat*. Aproape că ar putea să spere – dacă i s-ar fi dăruit vârsta lui Matusalem – că ar putea încă să devină filosof. El a urmărit mai departe problemele ce reies din începutul unei fenomenologii descriptive (începutul începutului) şi pot să fie expuse concret (pentru el însuşi) în fragmente instructive. De îndată ce s-a descoperit orizontul universal de lucru al unei filosofii fenomenologice, după aşa-numitele structuri geografice fundamentale, s-au elucidat şi straturile esenţiale de probleme şi metodele corespunzătoare. Autorul a văzut atunci, aşternută în faţa sa, ţara infinit deschisă a adevăratei filosofii, «ţara iubită», pe care, ca pe una deja cultivată, el însuşi nu o va mai apuca. Se poate zâmbi ironic la aceste speranţe, însă oricum trebuie să se vadă dacă nu tocmai pentru aceasta avem cumva un temei în fragmentele ce se află aci ca fenomenologie începătoare. Autorul ar fi bucuros ca urmaşii să preia aceste începuturi, să le ducă tot mai departe, dar şi să îmbunătăţească vizibilele lor imperfecţiuni. Căci la începuturi ştiinţifice nu sunt, totuşi, de evitat imperfecţiunile.

După toate cele spuse, rezultă că această scriere nu va putea să ajute nimănui altuia decât celui care este deja sigur de filosofia şi de metoda sa filosofică, celui ce nu a cunoscut astfel îndoiala, nici nu a întâlnit nefericirea de a fi îndrăgostit de filosofie şi a se afla încă în situaţia unui începător, care, în faţa unei alegeri din confuzia filosofiilor, îşi dă seama că

nu ar fi ca atare în stare de vreo alegere: căci nici una dintre aceste filosofii nu a manifestat vreo preocupare pentru o veritabilă lipsă de premise (*Voraussetzungslosigkeit*) și nu a izvorât din radicalismul responsabilității de sine autonome, pe care îl reclamă filosofia însăși. S-a schimbat oare ceva, în acest sens, în contemporaneitate? Cine crede că se bizuie pe patosul rodnic al experienței în sens obișnuit, sau pe psihologia experimentală sau filologică, sau pe logica și matematica tot mai îmbunătățite ș.a., și că astfel ar putea dobândi premise filosofice, acela nu poate să aibă prea multă sensibilitate pentru această carte: mai cu seamă dacă, prea cuprins de scepticismul științific al epocii noastre, a încetat să prețuiască scopul unei filosofii ca știință riguroasă în genere. El nu ar fi în stare nici de a trezi vreun interes în acest sens și nici de a-și folosi eforturile și timpul pentru înțelegerea adecvată a unui drum al începutului, așa cum l-am schițat mai sus. Numai cel care se frământă el însuși pentru începutul într-un mod nou al unei filosofii se va comporta cu totul astfel, deoarece trebuie să-și spună: *tua res agitur* (e în joc interesul tău).

„LEBENSWELT" ŞI ŞTIINŢĂ ÎN CONCEPŢIA LUI HUSSERL[1]

PAUL JANSSEN (KÖLN)

1. „*Lebenswelt*"[2] *şi ştiinţă*

Cea de-a treia parte a scrierii *Krisis* (e vorba de *Criza ştiinţelor europene şi fenomenologia transcendentală*: părţile I-II, publicate în 1936, partea a III-a, cea mai extinsă, în HUSSERLIANA VI, 1953 – n.n.), nepublicată de Husserl însuşi, urmăreşte sistematic, fără a se îngriji prea mult de istoria gândirii, să ne introducă în fenomenologia transcendentală. Între geneza şi apariţia primelor două părţi din *Krisis* şi munca la cea de-a treia parte se interpune o pauză destul de lungă. De fapt, în această parte Husserl îşi propunea, ca după un fel de «uvertură», să continue expunerea pozitivă ca atare,

1 Textul expunerii ţinute de profesorul Janssen, ca invitat, în cadrul Facultăţii de Filosofie a Universităţii Bucureşti, la 6 iunie 1996. Traducere de Alexandru Boboc.

2 „Lumea vieţii", concept central în elaborările din ultima perioadă (1934-38) a activităţii lui Husserl, menit să readucă în unitate ştiinţa şi viaţa, subiectivitatea şi intersubiectivitatea, filosofia şi istoria.

să dezvolte latura nouă, legând însă această nouă estimare de concluziile părţii a doua, istorice, asupra lui Kant. Critica lui Kant îi serveşte la concretizarea, într-un prim elan, a ceea ce el înţelege prin «lumea vieţii» (*Lebenswelt*) şi la analiza acestui concept. Nu reluăm aci aceste analize, vrem doar să ne reamintim cum se apropie Husserl de tema «lumea vieţii». Căci dacă se scapă din vedere acest demers metodic, se iscă pericolul de a trata greşit conceptul de «lume a vieţii».

Este de luat în seamă faptul că «lumea vieţii» devine temă ca atare fără vreo referire prealabilă la transcendental. Ce-i drept, el este examinat în cadrul unei intenţii ştiinţifice, orientată de considerente obiective. Întrucât aşa stau lucrurile se ridică aci întrebarea privitoare la raportul ştiinţificităţii «lumii vieţii» (lebensweltlichen Wissenschaftlichkeit) cu ştiinţa obiectivă (*Krissis*, Husserliana, VI, 2. Aufl., 1956, p. 126 şi urm.). Pentru a aduce claritate aci, Husserl se serveşte de un procedeu simplu, anume: compară şi pune în contrast. Procedeul face uz de premisa că ştiinţa despre «lumea vieţii» îşi vădeşte asemănări cu ştiinţa obiectivă. Acestea sunt chestiuni generale şi elementare. Totuşi, ele sunt foarte importante şi decid de la bun început asupra a ceea ce pentru Husserl nu poate să însemne «lume a vieţii». Dacă privitor la aceasta din urmă se întâlnesc constatări ştiinţifice, care, odată pentru totdeauna, pot fi menţinute şi verificate de fiecare, atunci lumea vieţii trebuie să fie astfel concepută, încât să le şi îngăduie. Altfel proiectul unei ştiinţe despre lumea vieţii ar trebui să eşueze, ceea ce, după Husserl, nu este de

dorit; căci această lume preştiinţifică dă la iveală o structură apriorică tipică, care, în puritatea ei, poate fi concepută printr-o ştiinţă eideică, una cu totul liberă de datele schimbătoare şi faptic contingente. În acest context, Husserl şi schiţează programul (pe care nu l-a mai executat) al unei ontologii a «lumii vieţii».

Deoarece ştiinţa obiectivă, împreună cu metodele ei, este valabilă şi inteligibilă în lumea noastră înconjurătoare, ca unică modalitate de ştiinţă, nu-i nevoie să mai postulăm un nou fel de ştiinţă. Trebuie însă avut grijă de faptul că ceea ce este în mod obiectiv ştiinţific nu pătrunde pe neaşteptate în cercetare, iar încercarea de a investiga lumea vieţii într-o manieră ce nu se acoperă cu cea obiectiv-ştiinţifică conduce la eşec. După Husserl, aceasta se dobândeşte doar printr-o *epoché* privitoare la ştiinţa obiectivă, *epoché* care trebuie să ne elibereze din cercul ştiinţei obiective în aşa fel încât, de-acum înainte, să izbutim a vedea lumea aşa cum o putem afla fără a face apel la modalitatea de examinare şi prelucrare proprie ştiinţei obiective. Sub premise determinate totul ar putea fi considerat ca un proiect greu de realizat. Sub premisele puse de Husserl, acesta este realizabil însă destul de uşor.

Ar trebui, înainte de toate, să proiectăm însă un concept unitar de ştiinţă obiectivă. Căci fără o delimitare premergătoare exactă a esenţei ştiinţei obiective nici că s-ar putea ieşi, prin efectuarea unei suspensii a judecăţii, din cercul de vrajă al ştiinţei obiective. Lui Husserl această delimitare îi reuşeşte numai întrucât el concepe ştiinţa obiectivă ca pe o modalitate specială de operă umană, care şi-a aflat

punctul de plecare în lumea înconjurătoare umană preştiinţifică şi care, pentru a putea fi în stare de ştiinţă, a necesitat o experienţă determinată a lumii. Activitatea căreia opera ştiinţifică îi datorează existenţa sa se întemeiază pe producerea constructivă de gânduri pure, de idei. Tocmai prin intermediul acesteia şi este posibilă o concepere obiectiv-ştiinţifică a lumii. Ca rezultat al unor astfel de activităţi, fundamentele ştiinţelor ideale depind însă de modul de a fi al acestor activităţi, ele însele exteriorizări contingente ale oamenilor, care pot să trăiască în lume, de fapt chiar şi trăiesc, fără a se folosi de astfel de moduri de a proceda. Fundamentele cunoaşterii obiectiv-ştiinţifice a lumii se împărtăşesc din caracterul contingent al acestei procedări. Despre ea şi despre toate cunoştinţele care s-au dobândit cu ajutorul ei este vorba atunci când se exercită abţinerea de la judecare şi se merge înapoi la experienţa lumii, aşa cum aceasta, aproape pe nesimţite, îşi află realizarea şi rezultatele cognitive proprii. Acest lucru e posibil oricând; dacă se exercită această *epoché*, se arată fiecăruia o lume aşa cum este ea, liberă de orice ştiinţă obiectivă. Husserl exprimă această stare de fapt şi în felul în care spune că ştiinţa obiectivă este o configuraţie culturală istorică faptică, care a învelit lumea cu o mantie de idei exprimabile matematic.

Ştiinţa obiectivă rămâne raportată la punctul ei de plecare în lumea înconjurătoare. Fiecare pas al ei trebuie să poată fi urmărit până la aceasta, ceea ce înseamnă că baza de plecare stăruie în orice activitate de cunoaştere obiectiv-ştiinţifică. Dacă ne

menţinem la o astfel de modalitate de examinare şi acţionare obiectiv-ştiinţifică specifică, suntem astfel readuşi chiar la fundamentul ştiinţei obiective. Atunci însă *epoché* negativă cu privire la ştiinţa obiectivă are ca efect descoperirea în mod pozitiv a lumii ca «lume a vieţii» originară. Şi cu aceasta este dată şi posibilitatea de a examina lumea într-o cu totul nouă modalitate ştiinţifică.

În *Krisis* se şi află câteva analize, menite a indica direcţia de construcţie a noii ştiinţe. Şi iată cum: sub denumirea „Lebenswelt" lucrurile constituie temă doar ca date concrete (Gegebenheiten) ale simplei lumi a percepţiei. În *intuiţie* se efectuează, după Husserl, experienţa originară a lumii, ceea ce oferă posibilitatea de a progresa către o analiză a structurilor constitutive pentru orice experienţă a lucrurilor.

În percepţie, lucrurile se arată ele însele ca date în mod corporal. La acest mod originar al oricărei experienţe sunt raportate moduri de obârşie, precum amintirea şi actualizarea anticipatoare, moduri ce îşi află sensul lor de posibilităţi ale experienţei tocmai din raportarea la solul originar al experienţei. Nu mai puţin însă şi ele ţin necesarmente de constituirea unui lucru al experienţei.

În ciuda caracterului său de *dat absolut autonom* (Selbstgegebenheit), datul ca atare în intuiţia nemijlocită este totdeauna numai un dat inadecvat, şi trimite la alte date autonome. Întreaga *lume* ca natură este astfel înfăţişată încât în ea nu e posibil nici un dat autonom total şi apodictic. Ea este un întreg astfel corelat încât poate fi el însuşi dat numai

în mod neadecvat, e adevărat însă unul nu mai puţin întemeiat, într-o experienţă posibilă, pe un dat autonom. Atunci când se explicitează în mod radical orizonturile în care se arată un lucru, se şi arată că orice lucru şi orice corelaţie de lucruri se situează, în cele din urmă, într-un orizont al lumii. Simplul exemplu al progresării de la modul spaţial al unui lucru la orizontul extern al mediului său înconjurător poate să ilustreze intuitiv teza fenomenologică a corelaţiei indisolubile a lucrului şi a lumii, corelaţie căreia, procedând noetic, îi corespunde o unitate a lucrului şi a conştiinţei lumii.

A urmări modul în care se construieşte lumea ca o corelaţie perceptivă de lucruri, aceasta şi este prima dintre marile teme pentru o ştiinţă a «lumii vieţii». Percepţia unui lucru este pentru noi legată indestructibil cu capacităţile noastre kinestezice. Fără multiplul de automişcări corporal-sensibile nu este realizabilă nici o constituire a lucrului. Faţă de multitudinea de modalităţi de acces, în care noi îl sesizăm, lucrul se arată ca o unitate. El este vizat ca identic în alternările de *adumbriri* (perspective, Abschattungen). O asemenea modalitate de a fi un dat este constitutivă felului de a fi al lucrurilor. Pe lângă aceasta, pentru noi «lucrul în întregime» se construieşte în percepţie în mai multe trepte, între care se află o diferenţă categorială cu mare rază de acţiune. De ele depinde, de pildă, dacă ceva este sesizat numai ca fantomă sau ca lucru, împreună cu însuşiri cauzal-substanţiale, care se află în legătură cauzală cu altele asemănătoare ca fel de a fi

(Claesges, U.: *Edmund Husserls Theorie der Raumkonstitution*, Den Haag, 1964).

Constituirea lucrului se înlănţuie strâns laolaltă cu aceea a spaţiului. Abia pornind de la acest spaţiu experimental drumul conduce către conceptele ideale, naturalist-ştiinţifice de spaţiu şi de realitate. Pe lângă acestea, percepţia unui lucru conduce la caracterul temporal al perceperii şi al perceputului. Tot ceea ce are caracter de lucru se constituie într-un orizont al timpului. În acesta el este de faţă (prezent); în el acesta recade în trecut şi rămâne totuşi legat de poziţia fiinţei sale prezente. În felul acesta, a fi în timp, adică a nu persista (a nu se menţine) în identitate în orice timp, înseamnă, de pildă, realul – ca lucru, în modalitatea sa de a fi, spre deosebire de ideal, ca unul în orice timp.

Intuirea faptică sesizează natura ca liberă de orice predicat de semnificaţie, adică în experienţa originară întâlneşte lumea ca simplă natură. În acest mod al experienţei lumii se construiesc şi alte posibilităţi de experienţă, în care mundanul (das Weltliche) este aperceput prin referire la fiinţa vie practic-perceptivă; de exemplu, ca util, dăunător, primejdios, frumos, urât ş.a. Construirea unor astfel de caractere este, după Husserl, una de o treaptă mai înaltă. Deoarece aceasta trebuie să fie una reală ca lume (reic), ele sunt fundate în experienţa naturală, care este sesizată inevitabil ca utilă, frumoasă etc. Inaccesibilitatea unei astfel de teorii a fundării semnificabilităţii lumii şi a practicii a fost adesea pe larg constatată. De aceea, nu vom discuta despre ea.

Este de reamintit, totuşi, că şi sferele mari ale fiinţei domeniului animal şi ale celui spiritual-personal trebuie indicate ca propriu-zis constitutive. Dar constituirea a ceea ce este spaţial-personal decurge prin clarificarea intersubiectivităţii, al cărei prim pas îl reprezintă constituirea *alter ego-ului*. Abia atunci când acesta este realizat, pot fi abordate constitutiv şi *problemele* ce privesc convieţuirea oamenilor, de exemplu, cele sociale şi culturale.

Nu există nici un temei de a ne îndoi de faptul că Husserl, chiar şi în opera sa târzie, s-a menţinut încă la o desfăşurare treptată de paşi constitutivi, din care, pornind de la momentele abstracte, se nasc *date* ale experienţei obişnuite, precum lucru, spaţiu şi timp. Fireşte, el nu a dezvoltat niciodată acest mers în toată plenitudinea sa. Toate dificultăţile pe care o construcţie a experienţei noastre naturale, preştiinţifice a lumii din elemente şi părţi constitutive, le aduce cu sine trebuie astfel să iasă iarăşi la suprafaţă în chiar ştiinţa despre «lumea vieţii».

Să nu cumva să fim de părerea că Husserl ar fi ajuns la o încheiere numai cu preocupările sale pentru o ştiinţă a lumii vieţii, cu toate că atât în scrierile sale publicate, cât şi în manuscrisele nepublicate, se află numeroase analize de acest gen. Nu avem nicicum de ce să ne scoatem cunoaşterea despre ştiinţa lumii vii numai din *Krisis* şi din câteva manuscrise contemporane cu ea. Exemple pentru analize ale lumii vieţii se află şi în opera timpurie a lui Husserl. Multe idei din lucrările sale fenomenologice despre constituirea lucrului şi spaţiului

sunt cuprinse şi în concepţia târzie despre «lumea vieţii». Bineînţeles, în stadiul dat al publicaţiilor lui Husserl nu e posibil să statornicim corect graniţele între care autorul, delimitând între ceea ce era necesar şi ceea ce era de eliminat, se despărţise de elaborările timpurii. Pare mai mult ca sigur însă că Husserl voia să preia tot ceea ce elaborase mai consistent de-a lungul timpului, dându-i însă un conţinut ce s-a concretizat în introducerea sa sistematică generală la fenomenologia transcendentală.

2. *Ştiinţificitate a «lumii vieţii» şi ştiinţificitate obiectivă*

Fenomenologia târzie admite o legătură de provenienţă, de origine şi de dependenţă între experienţa lumii vieţii şi ştiinţa obiectivă. Lămurirea acestui raport nu este însă aşa de dezvoltată, aşa cum ar fi fost de dorit. Despre corelaţia dintre *lumea vieţii* şi *ştiinţa obiectivă* se poate extrage câte ceva din cap. 9 al anexei III la *Despre originea geometriei*, şi din câteva alte anexe ale volumului ce conţine *Krisis*.

Este vorba, în acest sens, «de a deduce» şi de a face inteligibile fundamentele elementare ale ştiinţelor ideale, logica, matematica şi geometria, pornind de la o modalitate deosebită a acţiunii umane. Desfăşurările lămuritoare se pot deosebi ca formalizare, matematizare şi idealizare, fără ca la Husserl

o astfel de deosebire să se afle în toată claritatea ei. Numai întrucât elementele «ştiinţelor ideale» s-au format pornind de la experienţa sensibilă a lumii, se poate atunci admite aplicarea lor la lumea experimentată în ştiinţa exactă a naturii.

Pentru deducerea de către Husserl a conceptelor de bază ideal-ştiinţifice este hotărâtor ca lumea vieţii să poată să fie sesizată într-o modalitate determinată; şi aceasta pentru a permite construcţia de concepte ideal-exacte. Capacitatea subiectului, care trăieşte în lume, prin a cărui punere liberă în funcţiune ia naştere ideal-ştiinţificul, are nevoie de un material modelat determinat, asupra căruia să-şi poată exersa activitatea sa de idealizare şi matematizare. Dacă lumea înconjurătoare preştiinţifică, de pildă, nu ar avea o structură invariantă statornică, atunci geometria elementară nu ar putea reuşi să ajungă la conceptele ei de bază exacte. Dacă în experienţa sensibilă nu ar domina deja principiul identităţii de sine (Selbigkeit) obiectuale, atunci omului nu i-ar fi accesibil conceptul a ceva gol, absolut fix, dar material nedeterminat, cu care operează ştiinţele formale, logica şi matematica. Pentru această relaţie Husserl oferă următoarea exprimare: „Este astfel de o deosebită importanţă reliefarea şi stabilirea înţelegerii următoare: numai întrucât în idealizare se ia în considerare, ca apodictic universal, conţinutul invariant din toate variaţiile imaginabile ale sferei de configurare spaţio-temporală, poate să se nască o astfel de configuraţie ideală, care, pentru orice viitor şi pentru toate generaţiile umane ce vor veni, este

inteligibilă şi astfel transmisibilă, putând fi reconsti-tui oricând cu sens intersubiectiv identic. Această condiţie este valabilă şi dincolo de geometrie, pentru toate configuraţiile spirituale, care, în mod cert, trebuie să fie în genere transmisibile" (*Krisis*, Beilage III., S.385).

Deci: deducerea fenomenologică a ştiinţei obiective din «lumea vieţii» se poate realiza numai pe baza unei identităţi de structură determinată între «lumea vieţii» şi conceptele elementare ideal-ştiinţifice. Această identitate de structură nu trebuie să ne ademenească să trecem cu vederea, aşa cum o face întreaga ştiinţă a timpurilor noi, deosebirea enormă, în modurile de a fi, dintre structurile invariante ale lumii pe care o receptăm şi conceptele exacte de bază ale unei gândiri pure de idei.

Nu fără temei, idealizarea geometrică este de o deosebită importanţă pentru cunoaşterea ştiintific-obiectivă a lumii. În secolele dinaintea epocii moderne, ea priveşte numai formele exterioare ale lucrurilor, fără să se apropie de conţinutul lor. În timpurile moderne situaţia se schimbă. Lumea apare aci, înainte de toate, ca *sferă a unei fiinţe obiective în sine*; şi aceasta după latura sa de configurare spaţio-temporală, aşa cum se prezintă ea modelată în geometria euclidiană. Dar acestea nu sunt de ajuns. Într-adevăr, are loc aci o cuantificare universală a abundenţei calitative a lumii intuitive. Galilei, ctitorul ştiinţei obiective, subordonează lumii ceea ce experienţei intuitive îi stă departe: „căci tot ceea ce se anunţă ca real în calităţile sensibile specifice

trebuie să-şi aibă indiciul matematic în cazurile sferei de configurare, gândită totdeauna în mod cert ca deja idealizată; de asemenea, pornind de aci trebuie să rezulte în sensul cel mai deplin şi posibilitatea unei matematizări indirecte, anume: ca să fie posibil să se construiască *ex datis* toate cazurile şi astfel acestea să fie determinate în mod obiectiv" (*Krisis*, S. 35.f.).

Ştiinţa timpurilor noi a urmat acest proiect premergător, l-a dezvoltat şi l-a păstrat. Acesta, după Husserl, a şi condus-o în mod consecvent la conceptul unei lumi lipsite de subiect, o lume care se odihneşte în sine, în determinarea ei matematică, fără să aibă nevoie de un subiect viu şi de modul său de a fi. Aceasta nu-l conduce pe Husserl doar la clarificarea realizării acestei ştiinţe obiective şi a conceptului de lume adus de ea. Căci clarificarea îşi află punctul de sprijin mai mult în aceea că descoperă unul dintre neajunsurile fundamentale ale ştiinţei obiective, anume eliminarea şi uitarea vieţii subiective ce ţine de aceasta, pe care o produce acest mod de cunoaştere a lumii prin ştiinţa obiectivă. Numai descoperirea celor două evenimente face posibilă o înţelegere adecvată a sensului de producere a ştiinţei obiective. Împotriva acestei concepţii obiectivist-ştiinţifice despre lume se orientează, ca să indicăm anticipat acest punct important, fenomenologia lui Husserl; aceasta aspiră la a fi o cunoaştere ştiinţifică a lumii: una specific profilată, dar tot universală, o cunoaştere a lumii, care se exprimă în concepte, care, reflexiv şi descriptiv, au fost dobândite prin viaţa experimentată şi cunoscătoare a subiectului. Cu

preţul de a nu realiza înţelegerea modului de a fi al subiectului şi al raportării sale la lume, aceste concepte nu trebuie să permită nici idealizare, nici matematizare.

Conceperea husserliană a raportului dintre experienţa preştiinţifică şi cunoaşterea ideal-ştiinţifică ne permite nouă, într-o epocă de ştiinţificitate superior dezvoltată şi mai complicată, în care oamenii sunt ameninţaţi să piardă perspectiva asupra ştiinţei, să arătăm că orice cunoaştere ştiinţifică a rezultat din experienţa preştiinţifică, faptică, nemijlocită a lumii – care, dacă este păstrătoare de cunoaştere, ea trebuie să poată fi şi reconstruită. Aceasta nu schimbă cu nimic nici gradul ei de complexitate, nici originea ei istorică întortocheată. Numai pe această cale se poate elimina în mod fundamental pentru totdeauna înstrăinarea dintre produsele ştiinţifice şi viaţa umană. O astfel de luare de poziţie teoretico-gnoseologică genetică faţă de problema înstrăinării ştiinţei şi a vieţii nu face superflue analizele sociologice şi psihologice asupra raportului dintre ştiinţă şi viaţă, analize ce tratează ştiinţa în contexte antropologice şi sociale. Ce-i drept, de astfel de analize Husserl se situează departe.

Expunerea lui Husserl, în care, după ce clarifică diferenţa dintre «lumea vieţii» şi ştiinţificitatea obiectivă, iar «lumea vieţii» ca atare este tratată din nou ca temă a unei ştiinţe, pune îndeaproape următoarea întrebare: de ce preştiinţificităţii – şi extraştiinţificităţii «lumii vieţii» i s-a acordat o astfel de pondere? Cum poate dar această întoarcere către «lumea vieţii» să pună în mod radical sub semn de interogare ştiinţele europene ori să le scape din vedere?

Întrebări de acest fel ar putea să-l inducă în eroare pe cititor. Fără concepţia lui Husserl despre obiectivismul european şi ştiinţa despre el nu se poate înţelege doctrina despre *Lebenswelt*. Aceasta prezumează ca lărgit conceptul nespecificat de ştiinţă mai sus menţionat, căruia Husserl ştie că-i datorează opera sa. Acestui concept îi rămâne subordonată şi tema «lumea vieţii». Noul care îşi face apariţia prin tematizarea «lumea vieţii» în sistemul fenomenologiei se află în diferenţa dintre ştiinţa obiectivă şi ştiinţa într-un alt sens. În opera târzie, Husserl ajunge la diferenţierea celor două feluri de ştiinţă.

Întrucât istoria gândirii europene a cunoscut numai ştiinţa obiectivă şi dominaţia ei – fără a fi reuşit să pună la baza filosofiei moderne a subiectivităţii o filosofie transcendentală ştiinţifică –, s-a ajuns la criza timpului prezent. Numai un nou tip de ştiinţificitate poate, după Husserl, să înlăture criza omenirii europene. Căci omul european nu trebuie să renunţe la răspunderea de sine raţională şi la ştiinţificitate; şi aceasta numai de dragul de a se preţui pe sine şi ideea sa de umanitate. Noul fel de ştiinţificitate pe care o caută este însă cea potrivită temei «lumea vieţii», care cuprinde în sine experienţa subiectivă a lumii. Hotărâtor pentru Husserl rămâne faptul că această ştiinţificitate conduce mai departe, la o înţelegere transcendentală în fundamentul subiectiv al sensului de fiinţare a lumii. Ştiinţificitatea obiectivă închide acest drum. Căci pe baza procedeului acestei ştiinţificităţi lumea devine un tot de fiinţare în sine sesizabil matematic. Omul, ca izvor prestator-cunoscător al

oricărui sens al ființei nu survine în ea. Prestațiile sale rămân cu totul ascunse științei obiective. Deoarece este orientată numai obiectual, și se lasă călăuzită de un concept idealizat de obiect, acesteia îi scapă din vedere viața umană, adică tocmai subiectivul care o dă la iveală și o exersează. O întâlnește însă în planul obiectual – în pericolul permanent de a deveni naturalizată ca un fragment al lumii, ceea ce nu se poate întâmpla în cazul științei «lumea vieții» (lebensweltlichen). Chiar și dacă este orientată noematic, aceasta se menține în corelația a ceea ce-i cunoscut și experimentat în mod subiectiv și a ceea ce-i cunoscut în mod obiectual. Orice este obiectual experimentabil valorează pentru ea (pentru această știință) ca aparținând cunoscutului și cunoașterii. Pentru ființarea cunoscută în modul său de a fi, latura subiectivă, care îi este proprie, nu poate fi dată la o parte, ca neesențială. Fără ea și prestația ei, în lume nu este nimic din ceea ce subzistă ca experimentat și cunoscut, iar dincolo de aceasta nici nu poate fi vorba de ceva ce ființează (vom Seienden).

Dacă suntem întrebați despre semnificația științei «lumea vieții» și a celei obiective în opera lui Husserl, atunci e cazul să ne referim la orizontul schițat mai sus. Fără acestea, ea nu poate fi apreciată la adevărata valoare. Altminteri, ea ar putea să apară ca relativ neimportantă. O astfel de apreciere a situației intervine înainte de toate numai dacă – ceea ce Husserl nu a voit – se iese în afară din perimetrul științei; și aceasta pentru a transplanta filosofia în viața neștiințifică și a o opune astfel științificității și

cunoaşterii metodice în genere (despre aceasta: P. Janssen, *Ontologie, Wissensschaftstheorie und Geschichte im Spätwerk Husserls*, în: *Perspektiven transzendental – phänomenologischen Förschung*, Den Haag, 1972, p. 145, şi urm.).

(Traducere de Alexandru BOBOC)

HEIDEGGER ŞI FENOMENOLOGIA[1]

WALTER BIEMEL (Aachen)

INTRODUCERE

Tema Heidegger şi fenomenologia poate fi tratată în cele mai felurite chipuri. Trebuie să mărturisesc aici că eu însumi am oscilat între diferite modalităţi, înainte de a mă delimita la o temă, anume la chestiunea: de ce Heidegger numeşte procedeul său „fenomenologic" (găsim această intitulare într-o serie de prelegeri, ultima fiind cea din semestrul de iarnă 1927-1928: Interpretarea fenomenologică a *Criticii raţiunii pure* a lui Kant), dacă el se îndepărtează, totuşi, de fenomenologia lui Husserl şi o critică; ce-i drept, recunoaşte şi meritele lui Husserl, îndeosebi *Cercetările logice*.

Prima întrebare la care ar fi de răspuns sună astfel: Ce înţelege Heidegger prin modul fenomenologic de

1 Textul expunerii profesorului Biemel în cadrul Facultăţii de Filosofie a Universităţii Bucureşti în ziua de 26 aprilie 1994. Pentru explicaţii mai ample vezi: Walter Biemel în dialog cu Alexandru Boboc (Revista de filosofie. 5. 1994).

investigare? Aş dori să încerc să dau un răspuns urmându-l în variate demersuri. Mai întâi în prelegerea din 1919-1920, *Probleme fundamentale ale fenomenologiei* (**GA**[1], 58 ed. Hans Helmuth Gander), apoi în prelegerea *Ontologie (Hermeneutică şi facticitate)* (din 1923, GA 63, ed. Käte Bröcker-Oltmans), în cea din 1925, *Prolegomene la istoria conceptului de timp* (1925, GA 20, ed. Petra Jaeger) şi, în fine, în prelegerea *Probleme fundamentale ale fenomenologiei* (din 1927, GA 24, ed. Fr. w. von Herrmann). Deoarece chiar această estimare delimitată e mult prea cuprinzătoare, în loc de o dezvoltare fundamentală pot, din păcate, să dau doar câteva indicii pentru a arăta cum modul de filosofare al lui Heidegger s-a dezvoltat ca fenomenologie, ce intenţionează astfel şi cum se îndepărtează de fenomenologia lui Husserl, rămânând totuşi în dialog cu aceasta.

1 GA = M. Heidegger, Gesamtausgabe (V. Klostermann, Frankfurt a. M.)

I. EXPUNEREA FENOMENOLOGIEI DE CĂTRE HEIDEGGER ÎN PRELEGEREA **PROBLEME FUNDAMENTALE ALE FENOMENOLOGIEI** (1919/20)

Prima propoziţie a prelegerii *Probleme fundamentale ale fenomenologiei* afirmă că fenomenologia ca forma de bază „cea mai arzătoare şi originară este ea însăşi şi pentru ea însăşi" (*Grundprobleme der Phänomenologie*, 1918/20, hrsg, von Hans-Helmuth Gander, GA 58, p. 1). Această atitudine este caracteristică pentru Heidegger. El nu preia pur şi simplu ceea ce se înţelege prin fenomenologie, ci începe cu punerea – sub-interogare (*In Frage-stellung*) – a modului de a gândi fenomenologic.

Care este tema fenomenologiei? Viaţa. Fenomenologia este ştiinţă originară. Ea ridică pretenţia de a fi izbutit să ajungă la înţelegerea de sine însăşi originară (primordială). Ca ştiinţă a originii ea nu permite să i se impună tematica pornind de la ştiinţele speciale. Şi Heidegger o caracterizează mai departe: „Poate că ea răspunde faptului că pe calea ei se merge înapoi la motivele cele mai originare ale vieţii, care nu sunt nicidecum teoretico-ştiinţifice" (p. 2).

Heidegger este în acord cu Husserl atunci când spune că acesta (Husserl) a arătat cum o metodă autentică este scoasă „din caracteristica de bază a unui domeniu determinat al obiectului" (p. 4). Aceasta nu o împiedică însă să pretindă că radicalitatea reclamată de fenomenologie trebuie aplicată chiar fenomenologiei înseşi. În modul cel mai categoric, radicalismul

fenomenologiei a avut repercusiuni asupra ei înseşi, împotriva ei şi a tot ceea ce se exprimă ca o cunoaştere fenomenologică" (p. 6): Progresele ştiinţelor particulare nu trebuie să fie luate ca model, nici măcar cele ale ştiinţelor matematice ale naturii, cu idealul lor de certitudine. Este o critică ce se păstrează şi în prelegerile mai târzii. Nu trebuie să se născocească o concepţie fenomenologică despre lume, ci trebuie mai degrabă să se descopere ce se petrece în viaţă. Viziunea despre lume este viaţa indusă în eroare: ea trebuie „să fie înnoită prin viaţa adevărată şi împlinirea sa radicală fidelă" (p. 22 şi urm.).

Heidegger vede un pericol: „Îngrădirea problemelor transcendentale la forma de constituire «ştiinţă» şi vederea tuturor domeniilor vieţii prin acest transparent" (p. 23). Aceasta este „absolutizarea necritică a ideii de ştiinţă". Întâietatea atitudinii teoretice este pusă sub semnul întrebării (*in Frage gestellt*). De ce? Întrucât în această atitudine nu este sesizat exact ceea ce este caracteristic vieţii. Ştiinţa originară trebuie să prindă însă chiar originarul din viaţă, concretul. Heidegger critică la fenomenologia existentă faptul că îi rămâne ascunsă viaţa actuală care se scurge. „«Datele nemediate» căutate de fenomenologie nu sunt în nici un caz date nemijlocit. Sfera ei de probleme «este îngăduită abia într-un proces motivat cumva pornind de la viaţa însăşi»" (p. 27).

Un aspect fundamental al vieţii îl constituie «mulţumirea de sine» (*Selbstgenügsamkeit*). Prin aceasta el înţelege „o orientare caracteristică de motivare a vieţii sinelui, chiar pe aceea că ea îşi

deduce motivaţiile din ceea ce este faptic" (p. 9). De aceea, Heidegger preconizează o hermeneutică a facticităţii, de care aparţine o analiză a lumii chiar într-o întreită semnificaţie: *lumea înconjurătoare* (peisagii, împrejurimi, locuri, pustiuri), *lumea laolaltă (Mitwelt)* (părinţi, fraţi şi surori, cunoscuţi, superiori) şi *lumea proprie (Selbstwelt)*.

„...*ca viaţă*, viaţa noastră este numai într-atât întrucât vieţuim într-o lume" (p. 34). De aceea, analiza lumii devine pentru fenomenologia lui Heidegger atât de importantă. „Sinele (*das Selbst*) trăieşte în situaţii mereu noi şi care se întrepătrund din nou pentru toate cele următoare imperisabile" (p. 62). Heidegger nu vrea să găsească un punct de plecare absolut sigur, în sensul lui Descartes şi Husserl, ci o situaţie concretă, care este experimentată de noi toţi, dar care, în atitudinea teoretico-ştiinţifică, nu-i nicicum accesibilă. „În contextul expresiei ştiinţifice viaţa vie, care se scurge este «oarecum» solidificată" (p. 77). Ştiinţa originară, preconizată de Heidegger trebuie să primească dintr-o dată modul-de-a-fi-conţinut (*Wie-Gehalt*), „ritmica funcţională, pe care o reliefează viaţa faptică însăşi" (p. 85). De această viaţă ţine sesizarea semnificabilităţii. „Faptic eu trăiesc totdeauna cuprins de nevoia semnificării, iar orice semnificare îşi are sfera ei de semnificabilităţi" (p. 104 şi urm.). Heidegger numeşte încercarea de a scoate lumea din paranteză un avort; căci fără referire la lume (*Weltbezug*) viaţa nu este comprehensibilă. Metoda fenomenologică, aşa cum el o înţelege, este: „scoaterea în relief care anunţă ca dinainte aflate în viaţa faptică trei caracteristici, anume «autosatisfacţia», «contextul

expresiv», «semnificabilitatea»: ea se petrece în intenția metodică, cu aceasta făcând disponibile motivele întru totul indicate pentru o sesizare concretă posibilă a vieții însăși" (p. XXX). Dacă se ia o atitudine teoretică, „mai ales dacă se ia ca idee diriguitoare cunoașterea teoretică a lucrului" (p. XXX), atunci există pericolul să se lase la o parte specificul vieții. Atunci când Heidegger spune că „«observabilitatea (*Sichtigkeit*) fenomenologică» nu trebuie resemnificată în «asigurabilitate» (*Gewisslichkeit*) fenomenală (p. 108)", aceasta înseamnă o clară distanțare de concepția despre fenomenologie a lui Husserl. Prin tendința către o «obiectivare» aparent riguros științifică este de fapt trădată pretenția fenomenologică de a lăsa să se întrevadă. Cu privire la reducția fenomenologică spune: „Abia m-am dezbărat din cătușe, însă ce trebuie de fapt să se petreacă atunci? Însăși reducția nu este totuși productivă." Răspuns: *A privi (Schauen)*; însă ce, și cum? Teoretico-gnoseologic transcendental: „Cum privește (*seiht aus*) conștiința? În genere ea nu privește, întrucât nu există nici un obiect" (p. XXX). Nu Ego-ul trebuie sesizat, ci viața. Radicalismul fenomenologiei are să se orienteze în modul cel mai categoric împotriva ei înseși – împotriva scoaterii-din-cauză (*das Ausser-Spiel-setzen*) a trăirii ca atare. Critica filosofică dimpotrivă necesită „intrarea în vivacitatea vieții însăși" (p. 144). Viața nu este sesizată prin ancorarea în subiect.

II. ATITUDINEA FENOMENOLOGICĂ ÎN PRELEGEREA **ONTOLOGIE (HERMENEUTICA FACTICITĂŢII)**, 1923

În prelegerea *Ontologie (Hermeneutica facticităţii)*, viaţa este determinată mai exact ca „fiinţa-în-deschis (*Dasein*) faptică". „Facticitatea este caracteristică pentru caracterul de fiinţă al fiinţei «noastre» «proprii» aflată-în-deschis" (*Ontologie [Hermeneutik der Faktizität]*, GA. 63, hrsg. Käte Bröcker-Oltmana, V. Klostermann-Verlag, Frankfurt a.M., 1988, p. 7). Aceasta nu este prezentă într-o intuiţie, „ci fiinţa-în-deschis (*Dasein*) îşi este ei înseşi deschisul (*Da*) în Cum-ul (*Wie*) fiinţei sale proprii" (*Ibidem*). Particularitatea priveşte modul de a fi (*Wie*) al *Dasein*-ului, „nu însă o delimitare regională în sensul unei situări opuse izolante".

Heidegger nu determină hermeneutica drept doctrină despre explicitare (*Auslegung*), ci ca „o unitate determinată a împlinirii HERMENEUEIN-ului (a comunicării), adică a explicitării facticităţii care este adusă la întâlnire, vedere, cuprindere şi concept" (*Ibidem*, p. 14). Mersul fenomenologic al acestui mod de a filosofa (*Philosophieren*) constă în facerea vizibilă (*Sichtbarmachen*) şi sesizarea fiinţei-în-deschis (*Dasein*). Cum o spune Heidegger: „Hermeneutica are sarcina să comunice, să facă din când în când accesibil acestui *Dasein* însuşi *Dasein*-ul propriu în caracterul său de fiinţă, să urmărească înstrăinarea de sine de care este atinsă fiinţa-în-deschis. În hermeneutică se pregăteşte pentru *Dasein* o posibilitate

de a deveni şi de a fi pentru sine însuşi comprehensibil" (p. 15).

Dar dacă noi înşine suntem *Dasein*-ul, mai este nevoie atunci de această comprehensiune? Într-adevăr! Deoarece *Dasein*-ul nu este nicidecum sigur în faţa înstrăinării. Comprehensiunea-de-sine (*das Sichselbst-Verstehen*) este tălmăcită astfel ca un apel la faptul de a sta treaz (a veghea – *Wachsein*). Comprehensiunea nu este aici o raportare la altul, „ci un pentru sine însuşi mod (*Wie*) al *Dasein*-ului... starea de veghe a *Dasein*-ului" (*Ibidem*). Ca să redăm încă o formulare: „Raportul dintre hermeneutică şi facticitate nu este aici cel al sesizării obiectului şi al obiectului sesizat, care s-ar fi conformat exclusiv primului, ci interpretarea (*Auslegung*) însăşi este un fel (*Wie*) excelent posibil de a fi al caracterului de fiinţă a facticităţii" (*Ibidem*). Heidegger respinge pretenţia husserliană a idealului de evidenţă în înţelegerea esenţei. În locul ei pune cerinţa „de a se pregăti o stare de veghe (*Wachheit*) autentică de sine însuşi". La această stare se ajunge în hermeneutică. În autoexplicitarea originară *Dasein*-ul se întâlneşte pe sine însuşi. De aceea este reliefat momentul a ceea ce este corespunzător (*Jaweiligkeit*. „*Dasein*-ul propriu este ceea ce este, chiar dacă şi numai în corespunzătorul său deschis («*Da*»)" (p. 29). Deja în acest text timpuriu ne izbim astfel de momentul acaparării (căderii în puterea cuiva a *Dasein*-ului).

Istoria şi filosofia sunt desemnate ca două feluri ale interpretării (*Auslegung*) *Dasein*-ului. În punctul acesta *Dasein*-ul încearcă „să se aibă pe sine însuşi

în mod obiectiv, să ajungă în deschis (*Da*)" (p. 64). „Istoria şi filosofia sunt moduri (chipuri) ale *Dasein*-ului... căi pe care se află el însuşi pe sine şi se găseşte în felul său (părăsit), adică, ajunge la luare în posesiune, ceea ce înseamnă însă că se vede pe sine" (p. 65). Împotriva acestei procedări, în care *Dasein*-ul se obiectivează, în istorie ca ceea ce a fost (*Gewesenes*), în filosofie ca «modalitate specifică de a fi totdeauna» (*Immersosein) (Ibidem)*, se ridică însăşi critica sa, căci el vede în ele modalităţi opuse ale autoexplicitării proprii. Calea şi-o indică Heidegger în cea de-a doua parte a prelegerii, anume calea fenomenologică a hermeneuticii hotărârii. El recunoaşte importanţa *Cercetărilor logice* ale lui Husserl. Aminteşte însă de chestionarea sa, anume că „;acolo unde şi când este prezent obiectualul, despre aceasta vorbeşte logica" (*Ibidem*, p. 70) şi alături de aceasta, că descrierea sa se îndreaptă împotriva metodei care construieşte şi argumentează, ceea ce se potriveşte cumva şi pentru Heidegger.

Cum îşi determină mai exact Heidegger calea sa de acces? El începe cu faptul că «fenomen» nu este o categorie care se referă la ceea ce este (*Seiendes*) ci „priveşte înainte de toate felul (*Wie*) accesului, al înţelegerii (*Erfassung*) şi al păstrării (*Verwahrung*)" (p. 71). Înainte de toate, „fenomenologia" nu este altceva decât un mod de cercetare, anume: a considera ceva aşa cum se arată şi numai întrucât se arată (*Ibidem*). În ştiinţă Heidegger nu vede un sistem de contexte de fundamentare, ci doar ceva „în care *Dasein*-ul faptic se explică cu sine însuşi" (*Ibidem*, p. 72). Ca

şi în prima prelegere, el critică faptul că Husserl a situat matematica precum o ştiinţă-model. Pornirea către sistem a fenomenologiei este şi ea criticată, ca şi amestecul fenomenologiei cu terminologia tradiţiei, prin care „ia naştere o spălăceală universală" (p. 73). Insatisfacţia sa faţă de fenomenologia ca orientare filosofică la modă explodează atunci când spune: „Cercetarea fenomenologică, una care ar trebui să fie teren de travaliu ştiinţific, a decăzut la starea de spălăceală, frivolitate şi repezeală, de tărăboi filosofic al zilei şi scandal public al filosofiei" (*Ibidem*). Heidegger nu se opreşte însă la critică, ci vrea să introducă o regenerare a fenomenologiei, anume prin a sa hermeneutică a facticităţii.

Dacă fenomenologia este „un excelent *mod (Wie) de cercetare*", acesta trebuie abordat mai exact. În nici un caz nu este aşa de simplu să ajungi la faptele ca atare. „Experienţa neascunsă a faptelor" trebuie să scoată la iveală „istoria ascunsă". Aceasta se referă la atitudinea faţă de tradiţie. Aici avem în vedere momentul destrucţiei tradiţiei nu în sens de nimicire (*Zerstörung*), ci de verificare a semnificaţiei originare a conceptelor. E vorba aici de necesitatea unei critici istorice, şi Heidegger reproşa fenomenologiei lipsa de istoricitate. „Cât de comod se face aceasta, o arată neistoricitatea fenomenologiei: se crede că faptele s-ar dobândi printr-o oarecare poziţie a privirii în evidenţa naivă" (p. 75). Poziţia filosofică originară este de reconfigurat într-un mod nou. Este vorba de „aserţiuni şi distincţii ale fiinţei, ale obiectului, ale accesului şi caracterului de păstrare

a ceea ce în filosofie constituie obiectul" (p. 76). Este pusă în joc o nouă semnificaţie a fenomenului: „*Fenomen* ca o categorie tematică pentru menţinerea accesului şi pregătirea unei comportări înseamnă *pregătirea necontenită a căii*. Această categorie tematică are funcţia unei călăuziri critic-prevenitoare a privirii pe calea explorării ascunzişurilor stabilite în mod critic" (*Ibidem*). Una dintre formele unei astfel de explorări se referă la acţiunea ulterioară a tradiţiei – numai că ne-am izbit puţin şi de un alt ascunziş, care se referă la *Dasein* însuşi. Astfel se iveşte următorul enunţ: „S-ar putea dovedi că aceasta aparţine caracterului de *fiinţă* al *fiinţei* care constituie obiectul filosofiei: *a fi* în modul ascunderii de-sine (*Sichverdeckens*) şi al învăluirii-de-sine (*Sichverschleierns*) – şi de fapt nu în mod accesoriu, ci după caracterul său de fiinţă-, aceasta rezultă propriu-zis abia o dată cu categoria de fenomen. Tema: să aducem la fenomen devine aici în mod radical fenomenologică" (*Ibidem*). Căci *Dasein*-ul se arată mai întâi şi cel mai bine în modul stării-de-acaparare-a fiinţei (*Verfallenseins*).

Orientarea privirii fenomenologice este călăuzită printr-o intenţie. „De originaritatea şi autenticitatea intenţiei atârnă soarta estimării şi felul realizării descrierii hermeneutice a fenomenului" (*Ibidem*, p. 80). La investigarea *Dasein*-ului schema subiect-obiect trebuie lăsată la o parte, căci este o problemă teoretico-gnoseologică falsă. Heidegger spune că Husserl în *Cercetări logice*, a răsucit în toate stilurile problemele

aparenţei, şi de aceea pentru el însuşi această operă a fost aşa de hotărâtoare.

Pretenţia la libertatea punctului de vedere, care aparent corespunde ideii de ştiinţificitate şi obiectivitate, spune Heidegger, este şi ea un semn al lipsei de critică şi a răspândit o „cecitate de principiu" (p. 82). Nu este aceasta o critică exagerată? Referitor la cerinţa fenomenologică a privirii (cunoscătoare, *Sehen*) el spune: „Şi privirea nepreconcepută este doar o privire şi prezintă un stadiu al privirii" (*Ibidem*). Ceea ce înseamnă că acest stadiu de privire trebuie să ni-l apropiem în mod expres.

Cum trebuie luat în privire *Dasein*-ul? În banalitatea (platitudinea-*Alltäglichkeit*) şi mediocritatea sa, aşadar chiar în forma existenţei, „în care particularitatea şi originalitatea posibilă a *Dasein*-ului se menţin ascunse" (*Ibidem*, p. 85). La această investigare se arată cum *Dasein*-ului îi aparţine îngrijorarea (*Besorgen*), fiinţa-întru (*das Insein*), semnificabilitatea, temporalitatea, ceea ce acum nu-i de prezentat (expus) în mod special. Dar că nu este chiar aşa de simplu să înţelegem lumea obişnuită este demonstrat într-un exemplu prin care devine clară deosebirea dintre descrierea husserliană a lucrului şi cea heideggeriană. Pentru Husserl masa este un obiect spaţial, de o mărime determinată, cu suprafeţe determinate netede sau cu asperităţi, dintr-un anumit material. Faţă de lucrurile naturii ea se caracterizează ca lucru valoros.

Această descriere atât de fidelă se situează sub anumite prejudecăţi. Teoriile care au la bază realitatea trebuie să fie supuse unei «destrucţii fenomenologice». În această situaţie nu se vede cum masa

aparţine lumii înconjurătoare a *Dasein*-ului, aşadar momentul semnificabilităţii nu este sesizat, iar fundarea pentru aceasta este căutată în lucrul natural. La Heidegger masa apare însă ca masă de sufragerie, masă de lucru, masă de cusut etc., este determinată prin destinaţia ei, „pentru ceva". Cunoaştem aceasta din analiza ustensilelor în *Sein und Zeit*. În loc de punerea în paranteză a lumii, la Heidegger aflăm faptul necesar de a-fi-în-lume al *Dasein*-ului, căruia îi aparţine faptul de a fi intim (familiar), momentul preocupării de ceva (*Besorgen*) şi al grijii ca determinare fundamentală.

III. PREZENTAREA FENOMENOLOGIEI ŞI CONTROVERSA CU EA ÎN PRELEGEREA **PROLEGOMENE LA ISTORIA CONCEPTULUI DE TIMP** (1925)

În ampla prelegere *Prolegomene la istoria conceptului de timp* (1925) se află prezentarea detaliată a fenomenologiei şi a mutaţiei pe care lucrările lui Husserl, îndeosebi *Cercetările logice*, au înfăptuit-o în filosofie. Descoperirile lui Husserl vor fi discutate în următoarele puncte: Mai întâi intenţionalitatea, la care Heidegger lămureşte modul în care prin Husserl a fost dus mai departe conceptul de intenţionalitate de la Brentano şi s-a elucidat conexiunea dintre *intentio* şi *intentum* (intenţionat). În al doilea rând, intuiţia categorială – o idee care l-a impresionat pe Heidegger încă de timpuriu şi în legătură cu care devine cât se poate de clară apropierea sa de Husserl. (Acestei teme [illegible]

dedicat un capitol aparte, dar a trebuit să-l retrag, deoarece atunci conferinţa ar fi devenit prea lungă.) Sensul originar al lui *a priori* constituie cea de-a treia temă. Cu prilejul acestei expuneri Heidegger îl apără pe Husserl de atacurile lui Rickert, care l-a înţeles greşit (pe Husserl).

Potrivit scopului acestor dezvoltări, mă limitez aici la explicitarea (*Auslegung*) de către Heidegger a termenului fenomenologie şi încerc să arăt în ce constă critica sa. Căci din aceasta rezultă cu evidenţă de ce realizarea heideggeriană a fenomenologiei urmează alte căi decât cele deschise de Husserl.

La un sfert de veac după fundamentarea fenomenologiei, Heidegger nu consideră de prisos să examineze acest termen. El pleacă de la semnificaţia greacă a lui PHAINOMENON. Astfel PHAINOMEN este ceea ce se arată (*Prolegomene zur Geschichte des Zeitbegriffes*, GA 20, Vorlesung 1925, hrsg. von Petra Jaeger, Vittorio Klostermann-Verlag, Frankfurt a.M., 1979, p. 111). În PHAINESTHAI se află ascuns PHAIN, ceva de revelat, de pus în lumină. Rădăcina lui PHAIN este PHA-PH, lumina, „aceea în care se relevă ceva, poate să-şi fie lui însuşi vizibil (evident)" (*Op. cit.*, p. 111). „PHAINOMENON, ceea ce se arată el însuşi" (*Ibidem*). Acesta este pentru greci fiindul (*das Seiende*).

După felul de acces însă, fiindul se arată foarte diferit. Ceva se poate astfel arăta aşa cum el nu este. Pentru aceasta avem termenul aparenţă (înfăţişare, *Schein*). Este important să vedem însă corelaţia dintre PHAINOMENON ca revelat şi PHAINOMENON ca

înfăţişare. „Numai întrucât se spune PHAINESTHAI se arată, se poate spune şi: se arată numai aşa cum, numai aşa are aspectul cum (seamănă)... numai ceea ce pretinde să fie vizibil (manifest, *offenbar*) poate să fie aparent (*Schein*)... acesta este sensul pentru aparenţă: pretenţie la revelat, fără a fi însă chiar acesta" (*Ibidem*). Deoarece *fenomen* se traduce în mod curent cu apariţie (*Erscheinung*), trebuie să dăm în vileag deosebirea. „Apariţii sunt chiar şi întâmplări ce retrimit la alte întâmplări, de la care se poate conchide asupra a altceva, ce nu intră în fenomen" (*Ibidem*, p. 112). Cel la care trimite apariţia nu se arată direct în el însuşi. Astfel, Heidegger, spune: „Denumirea apariţie, vizează astfel un fel de trimitere a ceva la ceva care nu se arată în el însuşi" (*Ibidem*), în cazul apariţiei, funcţia de desemnare o constituie indicarea a ceva ce nu se arată direct în el însuşi.

În cazul fenomenului nu avem însă nici o relaţie de indicare, ci indicarea (înfăţişarea)-de-sine-ca atare (*das Sich-selbst-zeigen*). Heidegger arată acum: „Posibilitatea apariţiei ca referire a ceva la altceva constă în aceea că ceva care indică se arată în el însuşi. Altfel spus: posibilitatea apariţiei ca referire este fundată în fenomenul propriu-zis, adică în înfăţişarea-de-sine (în *Sich-zeigen*)" (*Ibidem*, p. 113). Referirea presupune vădirea-de-sine (*das Sich-zeigen*) originară. Pentru Heidegger este important să se distingă două semnificaţii: semnificaţia autentică a fenomenului, ca cel-ce-se-arată-pe-sine (*das Sich-zeigende*), şi cea neautentică, care se poate echivala cu apariţia, în care referirea unui fiind la ceva decurge altfel.

Despre *Logos*: corelaţia cu *legein* trebuie luată în seamă. *Legein*-ul este de înţeles – sau de făcut evident – ca *deloun*. Heidegger se referă la semnificaţia aristotelică a *logos*-ului ca *apophainesthai* – „a lăsa să vadă (*sehen lassen*) ceva în el însuşi şi chiar de la el însuşi" (*Ibidem*, p. 115).

Cum trebuie să punem laolaltă în fenomenologie cele spuse despre *phainomenon* şi *logos*? Că Husserl însuşi nu a pornit de la aceste semnificaţii, adică nu le-a avut în vedere, este observat numai pe margine. Heidegger spune: „se arată numai ceea ce surprinde, anume că sensul *logos*-ului ca *apophai nesthai* în el însuşi are referinţă faptică la *phainomenon*" (*Ibidem*, p. 117). „... *légein tà phainómena = apophainesthai tà phainomena*. – Revelatul în sine însuşi îngăduie să se vadă de la sine însuşi" (*Ibidem*). În acest sens este comprehensibilă şi maxima „către faptele ca atare" (*zu den Sachen selbst*). Spre deosebire de celelalte ştiinţe, de pildă psihologia, biologia, teologia, în cazul cărora domeniul determinat de lucru al cercetării este desemnat prin denumire, aici titlul nu spune nimic despre poziţia de fapt (conţinutul) obiectului, ci vizează doar, „felul, modalitatea în care în această cercetare este ceva tematic şi trebuie să fie tematic" (*Ibidem*). Este un titlu metodic, care exprimă ceva despre modul de sesizare (*Erfassung*), despre ceea ce în filosofie constituie o temă. La examinarea domeniului tematic, cel prin care se distinge fenomenologia, Heidegger a pus în evidenţă în primul rând intenţionalitatea.

Aceasta trebuie înţeleasă în privinţa structurilor ei, a aprioricului ei.

„Denumirea «*Phänomen*» nu exprimă însă ceva despre fiinţa obiectelor la care se referă, ci doar desemnează modul lor de a se petrece" (*Ibidem*, p. 118). E vorba astfel de a scoate la iveală structurile intenţionale. Este cu totul fals să determinăm fenomenologia ca ştiinţă despre aparenţe şi apoi să ne întrebăm ce poate să fie dincolo de acestea.

Încă în prelegerea *Ontologie* am luat cunoştinţă de importanţa descoperirii faptului că *Dasein* este neautentic, iar neautenticitatea trebuie depăşită. Dar pentru a clarifica modalitatea de cercetare fenomenologică este aici în mod expres examinată determinarea acestei modalităţi. „Ceea ce este de arătat (deosebit în el însuşi şi trebuie dovedit ca atare" (*Ibidem*) poate să fie descoperit. „Ceea ce este fenomen după posibilitate, nu este dat direct ca fenomen, ci e mai întâi de dat. Fenomenologia ca cercetare este chiar travaliul unui a lăsa-să-se-vadă (*Sehenlassen*), care iese la iveală în sensul desfiinţării, condusă metodic, a ascunzişurilor" (*Ibidem*). Aceasta este pentru Heidegger caracteristica distinctivă a fenomenologiei.

A fi-acoperitul (*das Verdecktsein*) va fi considerat ca un concept opus faţă de a fi-fenomen. Dar ce forme de acoperiri există? Prima semnificaţie este cea a lui a-fi-nedescoperit (*Unentedecktsein*). Un fenomen nu poate încă să fie sesizat. O semnificare cu care Husserl putea să fie cu totul de acord, care se află în sensul cercetării sale.

A doua semnificaţie este cea a fiinţei acoperite (*Verschüttet-sein*). Ce înseamnă aceasta? Ceva ce fusese descoperit, nu va mai fi văzut, respectiv nu în aceeaşi claritate, dar este încă evident însă ca apariţie (*Schein*). Heidegger spune că această formă a acoperitului (*Verdecktsein*) ca împiedicare a accesului (*Verstellen*) „constituie modul cel mai frecvent şi cel mai periculos, deoarece aici posibilităţile de mistificare şi inducere în eroare sunt deosebit de mari" (*Ibidem*, p. 119). Aici avem, de asemenea, opoziţia dintre ceea ce era iniţial aflat şi apoi a căderii. Fenomenele văzute iniţial sunt dezrădăcinate, provenienţa lor nu mai este înţeleasă.

Analiza fenomenului acoperirii se va preciza mai departe. Atât neacoperirea cât şi împiedicarea accesului pot să fie duble: accidentale şi necesare. Între cele certe este indicată posibilitatea de a nu vedea încă de ce trebuie să fie necesar – adică am tendinţa ca în loc de o necesitate să vorbesc despre o posibilitate periculoasă. Am impresia că Heidegger o afirmă astfel, întrucât ea îi apare deosebit de periculoasă. De ce aşa? Pentru că o descoperire fenomenologică, de îndată ce este formulată, poate fi repetată fără ca efectuarea proprie, care a condus la ea, să fie reluată. Chiar în seminariile sale, Heidegger a luptat constant împotriva acestui pericol. Aici, spune el, un principiu fenomenologic pierde constanţa fondului său şi devine o denumire ce planează cu totul liber. Această posibilitate a pietrificării a ceea ce s-a creat originar şi a celor legitimate (dovedite) se află în travaliul concret al fenomenologiei însăşi (*Ibidem*). Iată un pericol ce nu trebuie scăpat din vedere.

O altă variaţie este numită pe scurt; anume că ceea ce a fost găsit, tocmai pentru că ridică o pretenţie radicală, se poate întări (înăspri). Dacă ne amintim de prima prelegere şi facem o problemă din cerinţa fenomenologiei, atunci aceasta constituie aici o reluare a acestei teme. „Dificultatea travaliului cu adevărat fenomenologic constă în aceea, că, împotriva lui însuşi, el se propune critic într-un sens pozitiv" (*Ibidem*). Fenomenul nici nu este neapărat evident; înainte de toate el trebuie să devină. Este fals că socotim că fenomenologia ar avea de-a face cu o simplă vedere; e vorba, mai mult, de o „exegeză cuprinzătoare în mod originar" (*Ibidem*, p. 120).

Prin examinarea stării de fapt a acoperirii, Heidegger vrea să clarifice cât de importantă este pregătirea metodică pentru a ajunge la datul fenomenal al intenţionalităţii. Acesta nu trebuie aici nici adus în deschis, nici dedus – ceea ce e spus exact în sensul lui Husserl – pentru a izbuti să ajungem la fenomene. Şi pentru că drumul ce se deschide nu este simplu pentru a ajunge la aprioricul pe care conexiunile trebuie să-l facă evident, s-a afirmat în mod expres – şi survine chiar – nevoia ca şi dosirea (*Verschützung*) să fie depăşită prin tradiţie. Încă în prelegerea *Ontologie* fuseserăm împinşi către necesitatea destrucţiei conceptelor moştenite, prin care este vizată în fond numai forţarea durificării lor, a desfigurării lor, pentru a scoate la iveală semnificaţiile originare. În plus măsura dosirii poate să fie foarte diferită. Heidegger a avertizat asupra pericolului de a zidi ceea ce a găsit (*Gefundene*) într-o dialectică.

Aceste considerații s-ar putea face și în sensul unei critici la adresa pretenției metodologice a lui Husserl, mai exact spus, a aflării unei metode absolut certe: aceasta atunci când Heidegger spune: „înainte de toate, în privința conexiunii structurilor intenționalității nu este câtuși de puțin ceva de făcut, căci însăși corelația aprioricului se determină totdeauna numai pornind de la faptul însuși, care trebuie cercetat în structura sa fenomenală" (*Ibidem*).

Care este atunci critica principală a procedeului lui Husserl? Așa cum vom vedea, această critică nu este înțeleasă ca o îndepărtare de fenomenologie, ci ca o radicalizare a modului ei de a interoga. Heidegger formulează trei întrebări: „Care este terenul pe care se dobândește acest câmp obiectual (adică al fenomenologiei)? Care este calea dobândirii acestui câmp tematic? Care sunt determinările acestui câmp obiectual nou găsit, ale conștiinței așa-numită pură?" (*Ibidem*, p. 141). Domeniul tematic al fenomenologiei îl constituie intenționalitatea. „Este determinată în ființa sa și în ce mod regiunea conștiinței – a conștiinței pure – ca domeniu de bază al intenționalității?" (*Ibidem*). Sau, într-o altă formulare: „În această elaborare a domeniului tematic al fenomenologiei, care este intenționalitatea, cum este pusă... întrebarea privitoare la *ființa acestei regiuni*, la ființa conștiinței?..." (*Ibidem*, p. 140).

Se pot arăta aici patru determinări de ființare ale conștiinței: „Conștiința este: în primul rând ființă imanentă, în al doilea – imanentul este *ființa dată în mod absolut*. Acest dat (*Gegebensein*) absolut

este desemnat şi ca fiinţă absolută pur şi simplu. În al treilea rând, această fiinţă în sens de absolut dat este totodată absolută în sensul că ea *nulla re indiget ad existentum* (şi cu aceasta este preluată vechea definiţie a substanţei), astfel că, pentru a fi, ea nu mai are nevoie de nici un lucru. *Res* este aici înţeles în sensul îngust de *realitate*... În al patrulea rând, fiinţa absolută este, în ambele aceste semnificaţii – absolut dată şi neavând trebuinţă de o realitate – fiinţa *pură* ca dăinuire esenţială (*Wessensein*) a trăirilor, a fiinţei ideale a trăirilor" (*Ibidem*, p. 141 şi urm.). Şi Heidegger leagă de aceasta totodată întrebarea hotărâtoare – sunt aceste determinări de fiinţare „rezultate din privirea către faptul însuşi", „create pornind de la conştiinţă şi de la fiinţarea (*Seiende*) însăşi vizată prin această denumire?" (*Ibidem*, p. 142).

Ce înseamnă imanenţă? A fi conţinut într-un altul. „Imanenţă, a fi laolaltă, se spune aici cu privire la trăiri, în măsura în care ele sunt obiect al unei sesizări (înţelegeri-*Erfassung*) prin reflecţie" (*Ibidem*). De ce este important să stabilim aceasta? Determinarea aceasta nu este una a fiindului însuşi, despre care e vorba, ci o determinare cu referire la ceea-ce se-obţine – în sesizare (*Erfasstein*) printr-un act, ori, altfel formulat, la o trăire prin altă trăire, care este orientată după aceasta. Într-un act de reflecţie eu pot face ca o trăire să devină obiect. Cu acesta nu este determinată originar fiinţa conştiinţei, ci doar se spune ceva despre relaţia dintre actele de conştiinţă.

Determinarea regiunii *conştiinţei pure* nu este astfel una originară.

A doua determinare era: conştiinţa ca fiinţă absolută, datul absolut. Ce este însă dat în mod absolut? Actul asupra căruia este orientată în reflecţie conştiinţa. În timp ce orice transcendent devine accesibil prin intermediul actelor particulare, prin intuiţie, sau, indirect, simbolic ori în alte forme, trăirile sunt date în mod absolut. Aceasta pare a fi evident. Ce critică Heidegger aici? Aceasta este o determinare a regiunii de trăire „în privinţa a ceea-ce este-sesizat". „Din nou tema nu devine fiindul în el însuşi, ci numai întrucât el este obiect posibil al reflecţiei" (*Ibidem*, p. 145).

A treia determinare priveşte şi caracterul de absolut, însă acum deoarece conştiinţa constituie o conexiune de trăire închisă, care nu este atinsă prin anihilarea lumii lucrului. „Conştiinţa este absolută în sensul că ea este premisa fiinţei pe baza căreia se poate anunţa în genere o realitate" (*Ibidem*, p. 144). Heidegger citează formularea lui Husserl. „Fiinţa care este pentru noi cea dintâi, este în sine cea de a doua, adică ea este ceea ce este numai în «relaţie la cea dintâi»" (*Ibidem* I, p. 93). Cea dintâi, cea care trebuie presupusă, care trebuie să fie deja, anunţă un real... are prioritate, astfel că ea nu are nevoie de realitate, ci, dimpotrivă" (*Ibidem*).

Deoarece, pentru a se putea anunţa, orice realitate are nevoie de conştiinţă, aceasta (conştiinţa) înseamnă ceva absolut. Ea este constituitoare de

obiect. Este vorba de întâietatea subiectivităţii faţă de obiectivitate.

Din nou conştiinţa nu este ca atare dată originar, ci văzută în perspectiva tematicii constituirii. Dar se poate obiecta că tematica constituirii distinge tocmai conştiinţa. Prin aceasta – răspunde Heidegger – intervine aici poziţia prin care idealismul, respectiv neokantianismul, cu înţelegerea sa despre conştiinţă, pătrunde în fenomenologie.

A patra determinare afirmă: conştiinţa este fiinţă *pură*. Aici intenţionalitatea se determină iarăşi cu privire la posibilitatea sesizatului ei. Trăirile nu sunt sesizate în concreteţea lor, ci ca esenţialităţi. De la realitatea conştiinţei se priveşte direct în altă parte. „Conştiinţa este desemnată ca pură, întrucât în ea se face abstracţie cu totul de orice realitate şi realizare. Această fiinţă este pură, deoarece este determinată ca fiinţă *ideală*, adică nu reală" (*Ibidem*, p. 146). Într-o altă formulare: „...nu e vorba de determinarea fiinţei fiindului, care are structura intenţionalităţii, ci de determinarea fiinţei structurii însăşi, ca retrasă în sine" (*Ibidem*). La posibila obiecţie, anume că Heidegger ar da, în analizele sale asupra *Dasein*-ului, şi determinări de structură, s-ar putea răspunde că acestea nu sunt puse în scopul înţelegerii teoretice, ci sunt rezultate din analize concrete, rezultatul acestor analize. Astfel el critică determinările aduse de Husserl: „Determinările fiinţei nu sunt doar cu privire la un intenţional, luat în însăşi fiinţa sa, ci întrucât acesta este pus în lumină, dat ca *sesizat*, sesizat ca esenţă care constituie şi relevă ideaticul. Aceste determinări

ale fiinţei sunt dobândite din astfel de referiri, care sunt cu totul străine conştiinţei" (*Ibidem*).

Determinările fiinţei regiunii-conştiinţă sunt dobândite cu privire la examinarea ştiinţifică a acestei regiuni. „Întrebarea primară a lui Husserl nu o constituie nicidecum cea despre caracterul de fiinţă al conştiinţei, ci mai degrabă cea care îl călăuzeşte la reflecţia următoare: „Cum poate în genere conştiinţa să devină obiect posibil al unei ştiinţe absolute? Ceea ce este primar, ceea ce îl călăuzeşte, este ideea unei ştiinţe absolute" (*Ibidem*, p. 147). Cu aceasta Husserl se află pe linia filosofiei moderne, care fusese inaugurată de Descartes. Determinarea conştiinţei pure nu a devenit fenomenologică, „în întoarcerea la faptele ca atare, ci la o idee tradiţională a filosofiei, şi astfel toate caracterele definitorii, care se prezintă ca determinări de fiinţare ale trăirilor, nu sunt nicicum originare" (*Ibidem*). Cu aceasta se termină prima reflecţie critică. În continuare, Heidegger pune întrebarea dacă o determinare corectă de fiinţare a trăirilor nu are loc totuşi pe calea determinărilor date ale conştiinţei pure sau în ieşirea din atitudinea naturală.

Poate că reducţia, motivul favorit al lui Husserl, căruia el i-a consacrat atât de mulţi ani, duce mai departe. Dar în reducţie se face abstracţie de realitatea conştiinţei. „Trăirea reală este eliminată ca real, pentru a dobândi absolutul pur. Sensul reducţiei este astfel tocmai de a nu mai face uz de realitatea intenţionalului" (*Ibidem*, p. 150). Ea este astfel inaptă „de a determina pozitiv fiinţa conştiinţei"

(*Ibidem*). Ca întregire aş vrea să adaug: Ce-i drept, prin reducţie privirea trebuie concentrată asupra conştiinţei, dar o conştiinţă care este secţionată chiar din referirea sa la realitate. Reducţia eidetică nu conduce şi mai departe, căci aici interesează tocmai *existentia şi nu essentia*. „Dacă s-ar da astfel un fiind (*Seiendes*), a cărui modalitate este tocmai aceasta, să fie şi nu ca să fie, atunci această reflecţie ideatică ar fi faţă de un astfel de fiind cea mai mare neînţelegere" (*Ibidem*, p. 152). În legătură cu procedeul lui Husserl: „Fiinţa psihicului, intenţionalul, este mai întâi eliminată, pentru a permite apoi să se dobândească regiunea conştiinţei pure, şi numai pornind de la aceasta va fi posibil astfel să determinăm fiinţa eliminată (scoasă din cauză), realitatea. Interogarea cu privire la fiinţă este astfel pusă, chiar i se dă un răspuns. Doar că avem astfel de a face cu drumul ştiinţific propriu al unui răspuns, care caută să determine sensul realităţii unui real, în măsura în care acesta se arată în conştiinţă" (*Ibidem*, p. 155). Dar în atitudinea naturală este oare aflată fiinţa actelor, iar trăirile ca trăiri ale obiectelor naturii, înţelese ca esenţe ale vieţii? La aceasta Heidegger răspunde categoric: Atitudinea naturală nu este deloc naturală. Este vorba de o experienţă, care „închide în sine o poziţie teoretică în întregime determinată, una pentru care, în despărţirea spaţio-temporală a lumii, orice fiind (*Seiende*) este sesizat a priori ca derulare reglată logic de evenimente" (*Ibidem*, p. 155 şi urm.).

Această controversă critică cu Husserl, ale cărei rădăcini le-am depistat încă în prelegerea

timpurie *Probleme fundamentale ale fenomenologiei*, conduce dar la aceea că Heidegger reclamă necesitatea unei noi cuprinderi a existenţei umane şi cu aceasta totodată, aşa cum s-a exprimat în *Sein und Zeit* iscarea problemei fiinţei. Ceea ce se şi petrece în partea principală a prelegerii şi în ontologia fundamentală din *Sein und Zeit*. Planul meu iniţial, de a pătrunde până la prelegerea *Logica-Chestiunea privind adevărul* – şi la *Probleme fundamentale ale fenomenologiei*, nu mai poate, din păcate, să fie realizat aici. Dar s-ar putea să se clarifice cum a realizat Heidegger pretenţia sa timpurie, care „constituie ea însăşi şi pentru ea însăşi problema de bază cea mai arzătoare, şi de neşters, originară şi definitivă a fenomenologiei".

În încheiere, se poate pune întrebarea: De ce mai târziu Heidegger a abandonat denumirea «fenomenologie» pentru modul său de filosofare? Răspunsul constituie o simplă prezumţie.

Întrucât în centrul cercetării sale se află examinarea chestiunii despre fiinţă, iar „analiza fundamentală preliminară a *Dasein*-ului" se deosebeşte clar de analiza conştiinţei a lui Husserl, atunci conceptele de bază husserliene – intenţionalitatea, reducţia, intuiţia esenţei (*Wesensschau*) nu mai joacă nici un rol; dar cum orientarea fenomenologică a fost şi pe mai departe determinată prin acestea, el (Heidegger) a găsit de cuviinţă să renunţe la această denumire. De altminteri, după *Sein und Zeit* trece în prim plan, chiar în această privinţă, interpretarea (*Deutung*) istoriei metafizicii, aşa cum în această istorie s-a pus

întrebarea despre ființă, marcată prin uitarea ființei. Aici transformarea filosofării în gândire trebuie să servească drept cuvânt de ordine. Heidegger nu a suprimat nicidecum analizele sale fenomenologice – în seminariile din anii '40 avea grijă să spună că dacă am avea mai mult timp, ar trebui să desfășurăm analizele fenomenologice –, exemple sunt seminariile cu Boss în Zürich (cu medici și psihiatri), ceea ce constituie un indiciu (M. Heidegger, Zoblikoner-Seminare/Protokolle- Gespräche-Briefe/, hrsg. von Medard Boss, Vittorio Klostermann-Verlag, Frankfurt a.M., 1987). Fenomenologia nu a fost eliminată din gândirea lui Heidegger, iar dacă până la sfârșit el a accentuat atâta importanța drumului (*Wege-Bahnens*), aceasta constituie în fond provocarea pe care el a preconizat-o încă de timpuriu pentru un mod de filosofare fenomenologic, care vrea să ne educe pentru faptul-de-a lăsa-în-vedere (*zum Sehen-lassen*).

(Traducere de Alexandru BOBOC)

Cuprins